1

الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع
تأليف العالم العلامة المحقق أبو العباس أحمد بن الشيخ الحاج زيد الشهير بابن حلولو القروي المالكي نفع الله بعلومه وغفر له وللمسلمين أجمعين
آمين آمين

الجزء الثاني من الشرح المذكور يعني ان هذا الشرح في جزئين وهذه النسخة اشتملت على الجزئين فهي نسخة كاملة

الحمد لله
[redacted]

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وعلى اله

قال الشيخ الامام العالم العلامة الاوحد المحقق الشيخ ابو العباس احمد بن الشيخ المرحوم الحاج
زيد عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الزليتني الشهير بابن حلولو القروي المالكي لطف الله به
الحمد لله ذي الجلال الذي لا نهاية له والاكرام الذي لا حد له ذي الالاء العظام والعفو التام
باعث الرسل الكرام لتبليغ الاحكام ومؤيدهم بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة وجعل خاتمهم
رسوله المجتبى ونبيه المصطفى بعثه الى الاحمر والاسود بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه
وسراجا منيرا صلى الله عليه وعليهم اجمعين وسلم تسليما وبعد فقد سالني من ادام الله عز ونصره
ونور بالعلم بصيرته وبصيرته ان اضع مختصرا على جمع الجوامع للشيخ الامام العلامة تاج الدين
عبد الوهاب بن الشيخ الامام تقي الدين السبكي رحمهم الله تعالى ورضي عنهما مبينا لكلامه بما
يناسب من الامثلة ومبينا لفوائده باوضح عبارة رجاء النفع بذلك فاجبت بعد الاستخارة دعوته فيما
سالني واسعفت رغبته فيما طلبني لما رجوت لي وله من حصول الثواب وحسن المئاب وذلك
بحسب اطلاعي وقصاراي على ما رزقت في ذلك للغاية وبلوغ النهاية وسميته الضياء
اللامع في شرح جمع الجوامع مستعينا بالله على ما املته وراغبا في تيسير ما رجوته وان ينفع به
من قراه او حصله او سعى في شيء منه وهو حسبي ونعم الوكيل ص نحمدك اللهم على نعم يؤذن
الحمد بازديادها ونصلي على محمد هادي الامة لرشادها وعلى اله واصحابه ما قامت الطروس واسعد
لعين الالفاظ مقام بياضها وسوادها ونضرع اليك في منع الموانع عن اكمال جمع الجوامع الاتي من
الاصول بالقواعد القواطع البالغ من الاحاطة بالاصلين مبلغ ذوي الجد والتشمير الوارد
زهاء مائة مصنف منهلا يروي ويمير المحيط بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير
ش اعلم وفقنا الله واياك ان الحمد لغة يراد بها الثناء بصفات الكمال ومحاسن الامور والشكر
انما يكون للمنعم فالحمد اعم قال الابياري وهذا هو الامر المشهور عند اهل اللسان قال وقد يوضع الحمد
موضع الشكر ولا يوضع الشكر موضعه فلا يقال شكرته على علمه وقد جعل المصنف الحمد في موضع
الشكر لذكره اياه في مقابلة النعم وعبر بالمضارع في نحمد لاقتضائه التجدد والحمد مشعر بالله
زيدت الميم في اخره عوضا عن ياء النداء والتنكير في نعم للتعظيم ويؤذن يعلم والاذان
اعم من الزيادة كالكتب والاكتساب والصلاة لغة الدعاء وصلى معناه اللهم صل
هو الثناء لا غير والنبي هو من اوحى الله اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه واختلف في الاول فقيل

من اليد وهو المكان المرتفع من الارض وقيل من النبا بالهمزة وهو الخبر ومحمد اسم دال على كثرة المحامد
والهادي للامة اي مبين لها طريق رشادها والامة لغة الجماعة الكثيرة ويطلق عند المتكلمين
على اتباع النبي قيل ويطلق ايضا على عموم اهل دعوته والاول اهل اجابته وقيل اتباعه وقيل
الطاهرون من عشيرته وقيل المراد بذلك نفسه قال القاضي عياض وكذا كان الحسن يقول
حكاه الحكم وقيل المحرم من لا يحل له اخذ الزكاة وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب والصحابي
يذكره المصنف بعد هذا وما في قوله ما قامت الطروس والسطور مصدرية ظرفية اي مدة
قامت الطروس قال عطية الدين القرافي وهو جمع طرس بكسر الطاء والمراد به الصحيفة وبهذا فسره الجوهري
وقيل هي التي كتبت ثم محيت وعليه اقتصر في المحكم وبين السطور والطروس جناس القلب وفي قوله
لعيون الالفاظ هي معانيها استعارة مرشحة بالبياض والسواد فالبياض من لوازم العيون وقيل لعين
والسواد مرتب فالبياض للطروس والسواد للسطور وعيون الالفاظ هي معانيها وهي تشبه الناظر
في العين ومراد المصنف دوام الصلوة بدوام النعم ونضرع بسكون الضاد معناه نخضع ونذل ويعرف
الا التسهيل وجمع الجوامع علم على هذا الكتاب والمعنى على ما قبل الجمع المقصود منها الا انه
جمعها كلها وسال انتفاء الموانع لوجود المقتضيات والعون قال المحلي هو في كلام المصنف
عزه والمراد من النوع وقال في نسخة تتبعته وهو اوضح والمراد بفنون الفقه وفي اصول الدين
والقواعد جمع قاعدة قال الزهوني وهو الامر الكلي المنطبق على الجزئيات لتعرف احكامها منها
والقواطع هنا بمعنى المقطوع بالكثيرة لا منيه وانما كان المطلوب في اصول الدين واصول الفقه القطعي
الذي لا بد عليه ومن الاصوليين من يكتفي في بعض قواعد اصول الفقه بالظن وراي ان مرجعها
الى العمل والعمل يكفي فيه الظن والجد بكسر الجيم الاجتهاد وهو بالمد وقيل الفصل معناه القدر
والمعنى ما يورده وبروي بضم الياء الاولى من الري وبفتح اوله فيجوز فيها مار وامار اي
حمل الميرة وهو الطعام وقال المحلي والمراد بهما اي بتشبيع كما شايع والمختصر المشار اليه لابن
الحاجب والمنهاج للبيضاوي تنبيهات ذكر وطي الدين الاول كان حق المصنف
ان يقرن الصلاة بالتسليم اتباعا لما في التنزيل الثاني قدم الال على الصحابة مع ان في الصحابة من هو
افضل لاقترانه بالصلاة على الال الثالث لو اضاف الال الى الظاهر لكان اولى ليخرج من
خلاف من منع اضافته الى الضمير الرابع لو شرح المصنف من المنهاج الامر في قوله وجوب
النبي مطلقا وما غير ذلك بكلامه والمراد فيكون على ما ذكر من باب اطلاق الكل على البعض

يكون الاكثر تعليما له ص ويحصر في مقدمات وسبع كتب ش مبتدا محذوف عائد على التصنيف المسمى بجمع الجوامع والمقدمة بالفتح والكسر فبالفتح اسم مفعول لان احدها بين يدي مقصودنا وبالكسر اسم فاعل لانها تقدمنا لذلك ونقل القرافي عن صاحب الصحاح وغيره ان مقدمة الجيش مكسورة قال ولا رايتهم حكوا فيها خلافا قال ولي الدين وهي في الاصطلاح ما يتوقف عليه امر اخر وعن الناطقة المجعول مجرد دليل ص الكلام في المقدمات اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها ش لما كان تصور المطلوب في النفس او الشعور به شرطا في تصور الطلب عقلا جرت عادة المحققين من اهل التصانيف في العلوم البداية بذكر الحقيقة ليقع تصورها فيتوجه الطلب نحوها واصول الفقه مركب اضافي يطلق تارة على حد الاضافة ويطلق تارة لقبا لهذا العلم وعلماء واختلف في المركب الاضافي هل يتوقف حده اللقبي على حد جزءيه عن معناه الافرادي وصيرت للجميع اسما لمعنى اخر وعلى الاول فلابد من معرفة جزءيه وهو اولى لاولى البداية بالمضاف مراعات لتبديد في اللفظ وبالمضاف اليه لانه المبدا في المعنى وحده ابن الحاجب بالاعتبارين واقتصر المصنف على حده لقبا واصل الشي ما منه الشي لغة وفي الاصطلاح يطلق على الامر الراجح كقولهم الاصل براءة الذمة وعلى الدليل ومنه اصول الفقه اي ادلته وبالى الكلام على حقيقة الفقه واحترز المصنف في حده بالاجمالية على الادلة التفصيلية فان النظر فيها وظيفة الفقيه وذلك ان الاصولي يقول خبر الواحد حجة والفقيه يختص بخبر خاص على جزئية خاصة وذكر المصنف في مدلول لفظ اصول الفقه قولا اخر وهو انه معرفة الاجمالية لا نفس الادلة وعلى الاول الاكثر قال الابياري واختلف المتكلمون في مسئلة وهي ان افادة الدليل على حدث العالم هل المدلول حدث العالم او العلم بحدث العالم قال والصحيح ان المدلول الحدث لا العلم به تشبهات للاول قال ولي الدين اورد على المصنف ان ذكر اصول الفقه دلائله الاجمالية قال واجاب باجوبة احسنها ان الفقه في قولنا دلائل الفقه غير الفقه في اصول الفقه لانه في اصول الفقه احد جزئي لقب مركب من متضايفين وفي قولنا دلائل الفقه العلم المعروف وفيه عندي نظر وبتقدير هذا الجواب من وجد ما ذكره اهل المذهب في القائل لامرأته انت طالق نصف طلقة

٣

وثلث طلقة انه يلزمه واحدة ولو قال انت طالق نصف طلقة وثلث طلقة لزمه اثنتان لانه اضاف كل واحد من الجزءين الى الطلقتين فكانت الطلقة المذكورة اخرى غير الاولى واستشكله غير واحد الثاني هذا العلم المسمى باصول الفقه لان الفقه مبني عليه وتحقيقه ان كل مسئلة مرسومة فيه لا ينبني عليها فقه ولا تكون عونا فيه فوضعها في اصول الفقه عارية كمسئلة امر المعدوم ونحوها مما يقع التنبيه عليه في محله ان شاء الله تعالى ونحو هذا الكلام للشيخ ابي اسحق الشاطبي ص والاصولي العارف بها وطرق استفادتها ومستفيدها ش طرق الاستفادة هي المرجحات والمستفيد هو المجتهد واعتبار هذين الامرين في الاصولي دون الاصول مما انفرد به المصنف ووجهه بان الاصول لما كانت عنده نفس الادلة لا معرفتها لزم من ذلك ان يكون الاصولي هو المتصف بها وقيام الاصولي بها بمعناه معرفته اياها ومعرفته اياها يتوقف على معرفة طرق الاستفادة فمن لا يعرف الطريق الى الشي محال ان يعرفه واعترض ابو عبد الله المحلي بان قال جعله المرجحات وصفات المجتهد طريق الدلائل الاجمالية ليس كذلك وانما هي طريق الدلائل التفصيلية وكانه سرى اليه من كون التفصيلية جزء الاجمالية وهو مندفع والظاهر ان معرفة الدلائل الاجمالية ليست كذلك وانما هي طريق الدلائل لا يتوقف على شي من المرجحات وصفات المجتهد فالصواب ذكرها في تعريف الاصول تنبيه عطف المصنف على الضمير المجرور في بها من غير اعادة الخافض هو مذهب كوفي واختاره غير واحد واحتج له بقراءة حمزة واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام بخفض الارحام ص والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ش الفقه لغة قال الابياري هو العلم يقال فهمت الشي وعلمته بمعنى واحد وذكر القرافي عن المازري انه الفهم والعلم والطب والشعر وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف وقال ابو اسحق الشيرازي هو في اللغة ادراك الاشياء الخفية واختاره القرافي واختار غيره انه الفهم مطلقا لا يتقيد بكونه في الاشياء الخفية وهو في الاصطلاح ما ذكر المصنف وتعبيره بالعلم هنا يحتمل ان يريد به المعنى الاعم الذي هو حصول المعنى في الذهن الصادق ليشمل الظن لا خصوص العلم كما فسره الزهوني في كلام ابن الحاجب ويشهد له ما ذكره ولي الدين عن المصنف ان المراد

بالعلم هنا الصناعة كقولهم علم النحو فيندرج الظن وحمل القرافي العلم في حد الفقه
على بابه فقال كل حكم شرعي فهو معلوم لان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما ثبت
بالاجماع فهو معلوم فكل حكم شرعي معلوم ثم استدل على كل واحدة من المقدمتين وقد ذكرنا
كلامه في الشرح الكبير الذي هذا المختصر منه وقال الشيخ تقي الدين لو وقع التعبير في ذلك
بالمعرفة دون العلم لكان اولى لانطلاق العلم على المعنيين المتقدمين وخرج بقول المصنف
العلم بالاحكام العلم بالذوات وما في معناها وبقوله الشرعية اللغوية وبالعملية
العلمية كاصول الفقه وبعض علم الكلام فان بعض العقلي منه خرج بالشرعية
قال ولي الدين وخرج بقوله المكتسب علم الله تعالى وما يلقى في قلوب الانبيا
والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الاحكام وخرج بقوله من ادلتها التفصيلية اعتقاد
المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالي وهو ان ما افتاه به المجتهد وكل ما افتى به المجتهد
فهو حكم الله تعالى في حقه ومنهم من قال ان اعتقاد المقلد غير داخل في الحد حتى يحتاج
لاخراجه لانه ليس علما وقال المصنف الاولى ان يخرج به علم الخلاف لان الجدلي
لا يقصد صورة بعينها وانما يذكرها مثالا لقاعدة كلية فيقع علمه مستفادا من الدليل
الاجمالي لا التفصيلي وقال الشارح الظاهر انه ليس احترازا من شي فان اكتساب
الاحكام لا يكون الا من ادلتها التفصيلية وانما ذكر الدلالة على المكتسب منها بالفعل
فالصواب عدم وصفها بالتفصيلية لئلا يوهم انه احترز به على قيد زائد ص والحكم خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف ش لما قدم المصنف ذكر الحكم
في تعريف الفقه شرع في تعريفه فقال هو خطاب الله تعالى الى اخره واختار
القرافي عوض الخطاب الكلام بناء على منع تسمية الكلام في الازل خطابا وقول
المصنف المتعلق بفعل المكلف فيه تجوز في العبارة من حيث ان التكليف لا يتعلق
الا بمعدوم فكيف يحد به والمعدوم ليس بفعل في الحقيقة واصل هذا الكلام للابياري
قال لكن هذا التجوز مشهور عند اهل اللسان وفي كلامه ما يقتضي ان شهرته مؤذنة
بصحة دخوله في الحد وتنزله منزلة القرينة والا فذكر المجاز في الحد من غير قرينة
دالة على انه المراد خطا وقد يذكر هو في ذلك خلافا وذكر في جوازه ومع التجوز
مع القرينة ثلاثة اقوال يفرق في الثالث بين المقابلة فيجوز والخالية فلا قال [illegible]

في الحد فان اردنا الاحتراز من ذلك قلنا المتعلق بما يصح ان يكون فعلا وقال ولي الدين
في المتعلق معناه الذي من شانه ان يتعلق غير صحيح لانه يقتضي تجدد التعلق قال الابياري
والقول به يلزم قول من قال ان الله ليس امرا في الازل وهو القلانسي واما ابو الحسن فانه
يابى ذلك وسياتي الكلام في امر المعدوم وخرج بفعل المكلف ما تعلق بالجمادات
نحو ويوم نسير الجبال وقال ولي الدين وخرج ما تعلق بذات الله تعالى نحو لا اله الا هو
وبفعله نحو ما يصدر منه ليشمل القول والفعل وليس المخصوص بالفعل الذي في مقابلة القول قال
والمراد بالمكلف البالغ العاقل ومن هنا يعلم ان الصبي لا يتعلق بفعله حكم وقول الفقها اثاب
الى المصنف ويثاب له هو عند الاصوليين تجوز وعزاه المصنف قال وسبقه اليه الصفي الهندي وهذا
الذي ذكره هو خلاف ما يظهر من سياق مذهبنا ولو قال لا يتعلق به تكليف لاحتمل ان
يجري على راي الامام القايل بان التكليف الزام ما فيه كلفة ولا خفا ان الصبي غير مخاطب
بذلك لتصوير هذه العبارة الى المحرم والواجب وصرح القرافي في شرح المحصول
بان الصحيح خطابه بالمندوبات وله في القواعد في قاعدة الفرق بين انكحة الصبيان
تنعقد وبخبر الولي وطلاقهم لا يلزم ان عقد النكاح سبب اباحة الوطي وهم اهل للخطاب
بالاباحة والندب والكراهة دون الوجوب والتحريم والطلاق سبب تحريم الوطي
وليسوا اهلا للخطاب به فلم ينعقد سببا في حقهم ولما ذكر ابن رشد القول بانه ليس مندوبا
الى فعل شي وانما وليه هو المخاطب بتعليمه والماجور على ذلك قال الصواب عندي
انهما جميعا مندوبان الى الفعل ماجوران عليه وقوله من حيث انه مكلف يحتمل ان
يكون احترز به من نحو قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فانه يصدق عليه
انه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لكن انما هو من حيث الاخبار به لا من حيث
التكليف به فهذا الاول قال ولي الدين اورد على المصنف انه كان ينبغي ان يزيد
ان به فيقول من حيث انه مكلف به قال واجاب عنه بانه لو قال به لاقتضى ان المكلف
المخاطب لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم
مكلف بما كلفت به الامة بمعنى تبليغهم وكذا جميع المكلفين بغرض الكفاية وان كان
المكلف به بعضهم لا الكل وفيه نظر الثاني قال واختار المصنف ان يزاد في الحد على
وجه الاقتضا او التخيير ليدخل فيه خطاب الوضع وقال الابياري ان قيل قد عد الاصوليون

من الاحكام وضع الاسباب والشروط وليست متعلقة بما يصح ان يكون فعلا للمكلف
يوجد في البعض كزوال الشمس ونحوه قال قلنا هذا ممنوع بل لان الاحكام ترتبط بما يع
ان يكون فعلا عند حصول هذه الشروط فسمي نصبها احكاما من جهة ثبوت الاحكام عندها
ومن ثم لا حكم الا لله عز وجل ش اي ولاجل ان الحكم هو خطاب الله تعالى لم يكن الحكم ص
الا له ولا حكم لمخلوق البتة وان خالف المعتزلة في حصر طريق الحكم فقد وافقوا ان الحكم
لا حكم الا لله تعالى وما ذكره ولي الدين من ان عبارة المصنف توهم خلاف ذلك على انه
ليس بالبين ص والحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص
عقلي وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعي خلافا للمعتزلة ش هذه المسئلة
اعني مسئلة التحسين والتقبيح مما تكلم عليها المتكلمون والاصوليون والتحسين والتقبيح
العقليان في غير محل الاتفاق قاعدة من قواعد اهل الاعتزال ونحرر محل النزاع على
ما قاله الهندي وغيره ان التحسين والتقبيح يطلق باعتبارات ثلاثة الاول
الحسن عبارة عن الملائم للطبع والقبح عبارة عن المنافر له قال الهندي وهما بهذا التفسير
عرفيان يختلفان باختلاف الامم والاعصار وهذا لا نزاع فيه وان كانت هذه
القضية مننا الغلط فان المعتزلة والبراهمة اعتقدوا هما عقليين مطردة وصرح القرافي
بان هذا القسم عقلي اتفاقا وهو ظاهر كلام المصنف وعليه حمله ولي الدين وقد لفظه
عقلي فانه حمل على الثاني وحذف من الاول لدلالة الثاني عليه والحق ما قاله الهندي
الثاني ان يراد بالحسن ما هو صفة كمال وبالقبح ما هو صفة نقص كقولنا العلم حسن
بنوعه والجهل قبيح بنوعه وهذا لا نزاع فيه انه عقلي الثالث ان يراد بالحسن كون الفعل
مما يمدح فاعله شرعا عاجلا ويثاب اجلا والقبح مقابله وهذا عندنا شرعي وعند المعتزلة
عقلي وهذا مقتضى كلام المصنف ونحوه للامام والهندي واعترض القرافي عبارة
المحصول في ذلك بان قال قول الامام ان النزاع انما هو في كون الفعل متعلق الذم
عاجلا والعقاب اجلا ليس كذلك عندنا وعند المعتزلة بل يجوز ان يحرم الله تعالى ويوجب
ولا يجعل ذما بل يحصل المقصود بالوعيد من غير ذم وكذلك يحلف ولا يعاقب اجلا
بل يحل العقوبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في كون الفعل متعلق المواخذة الشرعية
كيف كانت هل يستقل العقل بذلك ام لا اتفاق وليس مراد المعتزلة بان الاحكام

عقلية ان الاوصاف مستقلة بالاحكام ولان العقل هو الموجب او المحرم بل معناه ان العقل
ادرك ان الله اوجب هذا وحرم هذا ونحن نقول الذي ادرك العقل هذا الجواز ولا
يلزم منه الوقوع وهم يقولون ان ذلك عند العقل من قبيل الواجبات تنبيهات الاول
ذكر المصنف هنا العقاب على الترك ويحتمل ان يكون انما ذكره ليتميز به حكم يترتب الثواب
والمندوب لانه من معقولية الوجوب وهذا يساعد قول القاضي ابو بكر ان الله
لو اوجب شيئا لوجب وان لم يتوعد بالعقاب على تركه ويحتمل ان يكون راى انه من معقوليته
وهو يساعد قول الامام في البرهان لو فرض وجود الامر الجازم من الله تعالى من غير وعيد على
تركه لما كان يحكم بالوجوب معناه معقولا في حقنا قال الابياري وقد رجع الامام
الى قول القاضي لما تكلم على حد الواجب وهو صحيح الثاني انما ذكر المصنف وغيره
هذه المسئلة في مسائل الحكم لكون الفعل متعلق المدح والثواب او المواخذة ليس
صفة عندنا ثابتة للفعل المجرد حكم الشرع وهذا من مسائل الحكم وبذلك صرح الامام في البرهان
ص وشكر المنعم واجب بالشرع لا العقل ش هذه المسئلة والتي بعدها جرت العادة
بذكرهما على التنزل مع الخصم وهما من فروع التحسين والتقبيح وقد استدل اصحابنا على ان
شكر المنعم يجب بالشرع لا العقل بان الشكر لا يخلو اما ان يجب لحصول فائدة او لا والثاني
عبث وهو باطل والاول اما ان تكون فيه الفائدة لله تعالى وهو منزه عن ذلك
اذ هو الغني على الاطلاق او للعبد وهو اما في الدنيا ولا منفعة له فيها لانه مشقة
وتعب واما في الاخرة ولا مجال للعقل في ذلك وذكر ولي الدين ان الاستاذ اورد
عليهم قصة فافحمهم قال لو اوجب على الله تعالى ان يثيب المطيعين وان ينعم على
الخلق واذا اوجب الثواب فلا معنى للشكر لان من ادى ما وجب عليه لا يستحق
الشكر تعالى الله عما يقولون ص ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده
وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فثالثها لهم الوقف على الحظر والاباحة ش
هذه المسئلة الثانية من التنزل فان الابياري والمتكلمين قاطعون بان الاحكام
هي الشرائع والمعنى لا حكم ثابت وحكى الشارح عن النووي انه ذكر قولا بان المراد بنفي
الحكم عدم العلم بالحكم يعني ان لنا حكما قبل ورود الشرع لكن لا نعلمه ودل في كلام
المصنف للاشتراك من عرض الى اخر وحكمت المعتزلة العقل بحسب الامكان

لوجودهم ربط الاحكام بالمصالح والمفاسد قال القرافي ولما فقد واذلك فيما لم
يطلع العقل عليه اعتمدوا على اقيسة عادية على المفاسد والمصالح وهو دأبهم ابدا وجملة
الامور العادية احكاما الاهية ومنها نشأ الفاسد في قاعدة الحسن والقبيح وجميع الفروع
المتفرعة عنها من خلق الافعال ونحوها وهم في هذه المسئلة جروا على ذلك وعدلوا
الى علة اخرى ومدرك اخر لما تعذر الاول وما ذكره المصنف من ان محل الخلاف
عندهم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح تبع فيه للامام في البرهان والامدي والابياري
وغيرهم وحكى في المحصول الخلاف عن المعتزلة في الفعل مطلقا واعترض عليه القرافي
وقال قواعد الاعتزال تاباه قال وحكى القاضي عبد الوهاب هذه المسئلة
في الملخص كما في المحصول وقال ذهب ابو الفرج المالكي وكثير من اصحاب الشافعي
الى الحكم في الاباحة وحكى في كتاب الافادة الحظر عن الابهري ومستند من قال
بذلك الشرع لا العقل فتمسكوا في الاباحة بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا واعطى كل شيء خلقه وفي التحريم بقوله ويحل لهم الطيبات وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفي معنى ذلك وقال الهندي القائلون بالحظر من المعتزلة لا يريدون
انه باعتبار صفة في المحل بل حظر احتياطي والقائلون بالوقف ارادوا وقف
حيرة ونحوه للزهوني وزاد ان من اباح قال لوجود نصب عليه دليل قال ونحو هذا
الخلاف لاصحابنا المالكية وظاهره ان المستند واحد ولكن ليس هو العقل
تنبيهان الاول جعل الامام في المحصول في الخلاف انما هو فيما لا يكون الانسان مضطرا
اليه كاكل الفواكه وحكى القرافي عن ابي الحسن انه ذكر في الماكول والمشروب الخلاف المتقدم
الثاني قال القرافي انما تظهر فائدة الخلاف عند تعارض الادلة او عدمها ونحوه للمازري في
التعليقة المنسوبة اليه الخلاف في اكل التراب جار على الخلاف في الحكم الاشياء قبل ورود
الشرع والاقرب اجراء ذلك على حكم الاشياء بعد ورود الشرع وهو ان حكم المضار التحريم
وحكم المنافع الحل لان الحكم يعتبر لكن يتردد النظر في مضرته ومفسدته هل ينتهي الى
التحريم ام لا وقد اشعر بنا على ذلك كلام المتيطي وغيره ص والصواب
امتناع تكليف الغافل والملجا وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل واثم القاتل لايثاره
لايثاره نفسه ش اختلف في جواز تكليف الغافل والساهي فمنعه الاكثر

6
وجوزه قوم والقولان عن الاشعري بناء على ان الغفلة والسهو مانعان من الوجوب او الاداء
واختلف المانعون في ماخذهم فمنهم من بناه على التكليف بالمحال ومنهم من قال بالامتناع
هنا وان جوزه هناك لان التكليف بالمحال انما جوز تعلما للحجة وخطاب من لا يفهم كخطاب
الجماد قال الهندي وهو الحق وبين ثم قال ابن العربي فرق بين التكليف بالمحال
يعني الاول يرجع الى خلل في المامور وهو فقدان شرط التكليف الذي هو الفهم عند القائل
بشرطيته وما ذكره القاضي عياض في الشفا من الاتفاق على خروج الساهي والناسي
عن حكم التكليف وقول النووي بالاجماع على ان النائم ليس بمكلف وقول ابن الحاجب
في المنتهى المحلي غير مكلف اتفاقا انما ذلك كله في عدم المؤاخذة بالاثم وهذا اعتبار الجواز واما
الوقوع فقال الابياري هو في الشرع على اقسام فمنها ما يسقط فيه التكليف والمؤاخذة
كالمفطر ساهيا والمتكلم في الصلاة ناسيا وكذا الناسي لصلاة او نذر فهو غير مؤاخذ
بها اجماعا ومنها ما يكون مؤاخذا به كمن راى امراة حسناء وهو يعلم حرمة النظر فنظر اليها غافلا
عن تحريمه لكون قلبه مشتغلا بالمعصية وكذا القول في النميمة والحسد واشباههما
من محرمات الشريعة فان نسيان احكامها بسبب قوة الشهوة لا يسقط التكليف واما المكره
فحكى المصنف فيه مذهبين وصحح منهما عدم التكليف وذهب الغزالي في غير ما كتاب من كتبه
الى ان الخلاف في ذلك انما سببه الاشتراك الواقع في مسماه فانه ضد للمختار فقد
يطلق المكره على المضطر الذي لا مندوحة له ولا تمكن في حقه قال فهو غير مكلف ومن اطلقه
على من تحركه دواعيه من خارج قال هو مكلف وقال الابياري في الاول هو غير
مكلف لا بفعل مامور ولا بترك منهي اما عقلا عند قوم واما شرعا عندنا وفي
الثاني مذهب اهل الحق فيه تكليف بالمامورات والمنهيات ومنعت المعتزلة التكليف
على وفق الاكراه وجوزوا التكليف على خلاف الاكراه يعني انهم اجازوا ان يكره على فعل
المنهي عنه ومنعوا ان يكره على فعل العبادة وبذلك صرح امام الحرمين عنهم وفي
المنهي اختلف في المكره والمختار انه يبلغ به الاكراه مبلغا ينتفي الاختيار معه لم يجز
تكليفه وطرد المصنف الخلاف مع تصحيح عدم التكليف حتى في القتل واعترض التاج
من المكره لحكاية امام الحرمين في التلخيص الاجماع على توجه النهي على المكره على القتل
وبقول الشيخ في شرح اللمع الاجماع على ان المكره على القتل مامور باجتناب القتل

وانه لا يقتل من اكره على قتله قال وهذا يدل انه مكلف حال الاكراه وبه صرح الفخر
وغيره وحكى الابياري عن الشافعي ان المكره على القتل يقتل فان كان مكرها قال
والفرق بين القتل وغيره ان الاكراه لا يبيح القتل ويبيح الاتلاف وعندنا في ثبوت
القصاص في حق المكره خلاف قال ابن العربي والمشهور قتل المكره والمكره ولعله
فيمن يصح منه الاكراه كالسلطان والسيد لا مطلقا والاكراه على الافعال التي ليست
قتلا ولا زنا وكذا على الاقوال فيه تفصيل محله الفقهيات تنبيهان الاول المحلها
من لا حد سيد وحه والمكره من وحدها ولكن لم يكلفه الشرع الصبر على ذلك
الثاني قول المصنف وان الفاعل يصح لايثاره في معنى الجواب عن سؤال مقدر وهو انه
يلزم على القول بعدم صحة تكليفه ان يكون غير ماثوم والفرض انه ماثوم او يقال يلزم به
من التاثير التكليف وهو غير ما اخترت فاجاب بتقضاها ان جهة الاكراه غير الجهة
التي اثم بها فان الايثار غير عين ما اكره عليه ولكن قد يقال انه غير منفصل فتشبه مسئلة
الصلاة في المغصوب ص ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة ش
حقيقة التعلق ما قاله الشيخ ابن عرفة اقتضاء الصفة لذاتها منسوبا لها به لا بقيد مقارنة
وجودها لوجوده وقال القرافي هو نسبة والنسبة يشترط فيها تقدم طرفيها لا وجود
طرفيها كالعلم فان تعلقه نسبة بين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا
فالحكم وتعلقه قديمان والحادث هو المتعلق بفتح اللام فقط وهو مذهب الاشعري
وجميع الاصحاب الا من سيذكر ان الامر يتعلق بالمعدوم الذي علم الله انه سيوجد
مستجمعا لشرائط التكليف وان الله آمر في الازل وان المعدوم مامور حالة وجوده
بذلك الامر فاذا وجد فهو مكلف بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب اخر قال
الفهري وقرب الشيخ الاشعري مذهبه بمثال فقال ان الملك العظيم المستولي
على الاقاليم قد يجد في نفسه امرا لمن لم يكن من اولاده ويستمر ذلك الى ان لا يصل الا بعد
مدة طويلة ويكون مواخذا بمقتضاه بشرط البلوغ واحترز المصنف بالمعنوي
من التعلق التنجيزي فانه متفق على منعه وذهب القلانسي وذكره الفهري
ايضا عن عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان الله تعالى متكلم في الازل ولا يوصف
بكونه آمرا او ناهيا الا عند وجود المامور والمنهي وعد ذلك من صفات الافعال كوصفه

تعالى بانه خالق ورازق واول بعض الاصحاب كلامهما لعظم الاشكال الوارد عليهما بانهما
انما ارادا انه لا يسمى امرا ولا نهيا الا عند وجود المامور والمنهي كما لا يسمى خطابا الا عند
وجود المخاطب لا انهما منعا حقيقة الصفة وذكر الابياري القول بذلك عن القلانسي
فقط وحكى عقبه تاويل بعضهم له بما تقدم قال وهو الظن به فرقة له ذهب ذاهبون
الى رفع حقيقة الصفة فلا امر ولا نهي في الازل كما انه لا يسمى خالقا في الازل
قال وهذا غير صحيح على راي اهل السنة الذاهبين الى اثبات كلام النفس ازلا فليس
للباري تعالى من كونه خالقا حكم حقيقي ومعنى كونه خالقا وقوع الخلق بقدرته
واذا سلم القلانسي للشيخ ان الكلام قديم فكونه امرا حقيقته النفسية وصفته الازلية
ويستحيل ثبوت الموصوف مع فقدان وصفه النفسي ووجه اخر وهو انه اذا لم يثبت كونه
امرا في الازل ثم ثبت كونه امرا فيما لا يزال تجددت الحقائق وصفات النفوس وذلك
غير معقول وايضا فانه يقتضي تجدد حوادث قائمة بالقديم وذلك مستحيل ويلزم ايضا منه
ان تكون الصفة ليست كلاما ثم تجدد كونها كلاما وكل ذلك غير معقول وهذه وجوه
قطعية في ابطال ما صار اليه تنبيه هذه المسئلة مما تكلم عليها اهل الكلام والا
صوليون والاليق بها علم الكلام فانه لا ينبني عليها فقه ص فان اقتضى الخطاب
الفعل اقتضاء جازما فايجاب او غير جازم فندب او الترك جازما فتحريم او غير جازم
بنهي مخصوص فكراهة او غير مخصوص فخلاف الاولى او التخيير فاباحة
ش معنى الاقتضاء الطلب وهو اما للفعل او للترك او للتخيير بينهما هذا
مقتضى كلام المصنف وكل من الاولين اما جازم او غير جازم وغير الجازم من الترك
النهي مخصوص او بغير مخصوص وسمى كل قسم منها في كلام المصنف وفي كلامه
نظر من وجوه احدها جعله الاباحة من المقتضى الثاني جعله الترك متعلق النهي
فيه نظر من وجهين احدهما انه مخالف لما اختاره فيما بعد من ان متعلقه الكف
الثاني انه جعله قسيم الفعل وقد قال بعد لا تكليف الا بفعل فناقضه وقد حكى الشيخ
المقترح الخلاف في الترك هل هو فعل او لا ولم يحك في الكف خلافا الثالث قال
ولي الدين قوله بنهي مخصوص ليس هو كذلك في عبارة امام الحرمين بل قال بنهي مقصود
والفرق بين العبارتين ان المخصوص يحترز به عما استفيد من العموم والمقصود يحترز به عن
المقصود

نحو الامر بالشي فانه نهي عن ضده لكنه غير مقصود والذي يظهر لي ان عبارة المصنف في ذلك
اولى ولا يبعد ان يكون المصنف قصد الى مخالفة امام الحرمين او يكون فهم ان المراد
بتلك العبارة ما ذكروه عليه فتارك السنة مثلا مرتكب خلاف الاولى وتارك
تحية المسجد مرتكب لمكروه لورود النهي الخاص عنه والاول لم يرد فيه نهي مخصوص
لكن في الجملة فان الانسان منهي نهي تنزيه عن ترك مندوبات الشرع والله اعلم
والذي عليه الاكثر ان الاحكام خمسة باسقاط خلاف الاولى وذهب بعضهم الى
اثباته كالمصنف والى هذا يشير بعض الفقها بقوله اختلف في نقيض المستحب هل هو مكروه
اولا وذهب بعضهم الى ان الاحكام اربعة ولم يعد الاباحة قال القهري والصحيح انما
اخذ من خطاب الشرع به فهو حكم شرعي ورفعه نسخ وما اخذ من البراءة الاصلية
فليس بحكم شرعي قال القرافي وقيل الاحكام اثنان التحريم والاباحة قال وفسرت
الاباحة بجواز الاقدام الذي يشمل بقية الخمسة تنبيه متعلق الايجاب من فعل
المكلف يسمى واجبا ومتعلق الندب مندوبا والتحريم محرما وحراما والكراهة مكروها
والاباحة مباحا وانما نبهت عليه لكثرة الغلط في التعبير عن الاحكام بمتعلقاتها من
افعال المكلفين ولذا كان مجازا ص وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا
فوضع ش اطلاق الورود على الخطاب مجاز لا حقيقة واختلف الاصوليون
في تسمية خطاب ذلك الوضع حكما وتقدم عن الابياري ان تسميته حكما
انما هو مجاز وعلى انه حكم هل هو راجع الى خطاب التكليف او هو قسيمه وبالاول
قال الامام الفخر وان معنى كون الشي شرطا مثلا انه حرمت المشروط
بدونه وظاهر كلام ابن الحاجب والمصنف انه قسيمه ثم ان ظاهر كلامهم ايضا على
ما قاله ولي الدين يقتضي ان نفس السبب وما ذكر معه هو الحكم قال والجواب
ان نصب سببا انما هو مصدر محذوف تقديره لجعل الوصف سببا وما ذكر المصنف
من ان الصحة والفساد من خطاب الوضع به صرح الامدي واختار ابن الحاجب خلافه
فان الحكم بهما امر عقلي قال الرهوني وهو الحق لانهما صفتان للفعل الحادث
وحدوث الصفة توجب حدوث الموصوف فلا يكونان حكمين شرعيين وان توقفا
على الشرع وقال قوم الصحة معناها الاباحة والبطلان معناه الحرمة ونقل القرافي

عن بعضهم ان من خطاب الوضع اعطا الموجود حكم المعدوم وعكسه وعد الامدي في الاحكام
من خطاب الوضع الرخصة والعزيمة تنبيهات الاول تقسيم الخطاب الى التكليف
والوضع صرح به غير واحد لكن تسمية الاحكام الخمسة خلاف التكليف فيه تجوز لان
التكليف الزام ما فيه كلفة او طلبه وعلى كل فلا يشمل الاحكام وانه متجوز به صرح القرافي
الثاني الاولى قول المصنف وشرطا ومانعا الى اخره للتنويع ونص [illegible] على ان
الواو في التنويع اجود من او الثالث قال القرافي قد يتخلص الوضع دون التكليف
كالزوال ونحوه وقد يجتمعان كالنكاح فانه مندوب اليه مع انه سبب الاباحة وكذا عقود
البياعات ونحوها فانها مباحة بالنفس وهي سبب في اباحة التصرف ولا ينفرد التكليف
لان السبب والشرط ونفي المانع لا بد منه ص وقد عرفت حدودها ش اراد بذلك
والله اعلم حد اقسام التكليف مع حد خطاب الوضع بعد هذا وبيان ما ذكره في
اقسام التكليف ان يوخذ مورد التقسيم بينهما فيجعل جنسا وما تميز به كل واحد
يجعل فصلا فيقال في حد الايجاب هو اقتضا الخطاب الفعل اقتضا جازما وكذا
في [illegible] في بقيتها قاله ولي الدين قال وكان مراده بالحد مطلق التعريف حتى يدخل فيه الرسم
ص والفرض والواجب مترادفان خلافا لابي حنيفة وهو لفظي ش قد تقدم ان
الواجب هو متعلق الايجاب في فعل المكلف ويرادفه الفرض خلافا لابي حنيفة و
الخلاف لفظي راجع الى الاصطلاح ووقع لبعض اصحابنا التفريق بينهما في احكام
الحج وكذا وقع في المدونة ما يقتضي الفرق قال فيها وان احتص في فرض او واجب
ثم حقيقة الفرض عند الحنفية ما ثبت بقاطع كالصلوات الخمس والواجب
ما ثبت بظني ورده الامدي باجماع الامة على اطلاقه على ادا الصلاة المختلف
فيها بقول كل منهم اذا صليت اديت فرض الله تعالى مع انه لا قطع مع الاختلاف
والاصل في الاطلاق الحقيقة هكذا ذكره العراقي عنه ولم يعين المختلف فيه
الذي ورد ذلك الاطلاق فيه وذكر ولي الدين ان الحنفية نقضوا اصلهم في اشيا
منها جعلهم مسح ربع الراس والقعدة في اخر الصلاة فرضا مع انهما لم يثبتا بقاطع
ص والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض اصحابنا
وهو لفظي ش قد تقدم ان المندوب هو متعلق الندب ويرادفه عند اكثر

وبعض الشافعية

الشافعية المستحب والتطوع والسنة وهو ظاهر كلام الاصوليين لان كلها متعلق الندب
ولكن لما كانت مراتب الندب تختلف دليله متفاوتة اي بعضها اكد من بعض واقرب الى
الايجاب اصطلح اهل مذهبنا وبعض الشافعية على تسمية مطلقه القوي بالسنة وجعلوا
مراتب ايضا بعضها اكد من بعض حتى يجوز بعضهم واطلق على تارك المؤكد منها الاثم
مع ان التاثيم من خصائص ترك الموجب وربما اطلق بعضهم على المؤكد منها لفظ الواجب
قال ولي الدين والمخالف في ذلك من اصحابنا هو القاضي حسين والبغوي والخوارزمي
قالوا السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين
والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد واذا عرفت مذهبنا ان المندوب
والمستحب والفضيلة مترادفة واما التطوع والسنة فنحو ما تقدم واما قول
المصنف ان الخلاف لفظي فمعناه بين اصحابهم والا فعندنا انه ليس بلفظي وقد فرق
اهل المذهب بين تارك السنة في الصلاة وتارك الفضيلة فقالوا لا يسجد للفضيلة
ولا للمستحب وان سجد لذلك بطلت صلاته وفرقوا في السنة بين المؤكد وغيره وبين
الترك نسيانا او عمدا ص ولا يجب بالشروع خلافا لابي حنيفة ووجوب
اتمام الحج لان نفله كفرضه نية وكفارة وغيرهما ش ضمير يجب عائد على
المندوب ومراده فرد المعنى ان له قطع ما دخل فيه من ذلك كما له ان لا يفعل
ذلك ابتداء وهذا هو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة ومالك غير ان مالكا
رحمه الله تعالى قال ان قطعه لعذر لم يجب اعادته وقال القرافي في الذخيرة
لا يوجد لنا ان الشروع ملزم الا في سبع عبادات الصلاة والصوم والحج والعمرة
والاعتكاف والايتمام وطواف التطوع بخلاف الوضوء والصدقة والوقف
والسفر للجهاد وغير ذلك ومثار الاختلاف في وجوبها بالشروع الخلاف
الواقع في الاستثناء الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي لما ذكر
الفروض فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع هل هو منقطع والمراد لكن
يستحب لك ان تطوع او متصل لانه الاصل والاستثناء من النفي اثبات
والمنفي الوجوب فيكون المثبت وجوب التطوع ان تطوع غير ان هذا لا يلايم
مذهب الحنفي لانه لا يرى ان الاستثناء من النفي اثبات وقول المصنف ووجوب

ووجوب اتمام الحج الى اخره جواب عن سؤال مقدر تقديره فلم قلتم ان نفل الحج يجب بالشروع
فقال انما كان كذلك لاستواء نفله وفرضه في مقارنة النية للاحرام ووجوب الكفارة والجزا
بخلاف الصوم مثلا فانه لا كفارة في تعمد الافطار في نفله ويصح عقد النية فيه عندهم نهارا
وقال بعضهم الجواب لا يتاتى في الحج لانه لا يكون من المستطيع تطوعا بل هو في حق من لم يحج فرض
عين وفي حق من حج فرض كفاية وحكاه الشيخ خليل في كتاب الجهاد عن مذهبنا والحق
بعض الشافعية وهو المذهب عندنا ايضا الاضحية بانها تلزم بالشروع اي الذبح فليس له
تعويضها باخرى بعده ص والسبب ما يضاف الحكم اليه للتعلق به من حيث انه معرف
او غيره والشرط يأتي ش السبب لغة ما يتوصل به الى مقصود ما وفي الاصطلاح ما يضاف
الحكم اليه الى اخره ومعنا اضافة الحكم اليه اي نسبته اليه كما يقال وجب الحد بالزنا
ووجب الظهر بالزوال وقال الغزالي هو مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه
من الطريق والحبل الذي ينزح به الما من البير وحده ما يحصل الشيء عنده لا به
فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق فاستعار الفقهاء لفظ السبب
من هذا الموضع واطلقوه على اربعة اوجه الاول وهو اقربها الى المستعار منه ما يطلق
في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البير مع المردي صاحب سبب والمردي
صاحب علة فان الهلاك بالتردي لكن عند وجود السبب فلما يحصل الهلاك عنده
لا به يسمى سببا وهذا الاطلاق متعارف في مذهبنا والحكم ان العلة مقدمة
الا ان يقوى السبب فيتقدم او يتساويان فيعتبران ويجري على ذلك فروع كثيرة
منها صاحب البير مع المردي وطارد الصيد مع صاحب الحبالة والمقدم لانسان
طعام غيره ليأكله الثاني في كلام الغزالي تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه
العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما لم يحصل الموت بالرمي الا بواسطة
اشبه ما لا يحصل الحكم الا به الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا
كقولهم الكفارة تجب باليمين لا بالحنث فاليمين هو السبب وملك النصاب هو سبب
الزكوة دون الحول مع انه لا بد منه في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما يحسن
اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون النصاب سبب والحول
شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة قال وهذا ابعد الوجوه

عن وضع اللسان ولكن هذا الجنس في العلل الشرعيه لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب
الله تعالى ونصبه هذه الاشيا علامات لاظهار الحكم فشابهت ما يجعل الحكم عنده
قول المصنف من حيث انه معرف اراد به الاطلاق الرابع وقولنا وغيره يتناول
الثلاثة الاول وتفسير ولي الدين هنا لكلام المصنف ساقط تنبيهان الاول
اورد في التعريفات لانها ظاهرة في الشك وقال بعضهم هي ممتنعة في الحد مستقبحة
في الرسم وكثيرا ما يستعملها الفقها والاصوليون ويقع في الجواب عن ذلك انها للتقسيم
لا للشك لكن قال في المقترح ان كان في التقسيم في المطلوب لم يضر وان كان في الطلب
ضر وسنبينه في حد النظر ان شا الله تعالى الثاني اذا حصل الشك في حصول السبب
او الشرط لم يثبت الحكم اعتبارا بمقتضى الاصل الذي هو براة الذمة وان وجد او شك في
وجود المانع استمر الحكم لان الاصل عدم المانع ومعنى هذا للقرافي ص والمانع
الوصف الوجودي المنضبط المعرف نقيض الحكم كالابوة في القصاص ش المانع على
قسمين مانع للحكم ومانع لسبب الحكم فالاول كالابوة مانعة من ثبوت القصاص
الثاني كالدين في الزكوة فانه لا يمنع وجود الدين ولم يذكر المصنف هنا الا
مانع الحكم وذكر مانع السبب في القياس وعلى هذا فكان ينبغي ان يزيد في حد مانع
الحكم مع بقا حكمة السبب كما ذكر ابن الحاجب ليخرج مانع السبب فان حكمة السبب
في الزكوة هو مواسات الاغنيا الفقراء من فضل اموالهم وليس مع الدين فضل يواسا به
تنبيهات الاول جعل الابوة وصفا وجوديا مع انها امر اضافي وهو مناقض
لما قاله في القياس من ان الاضافي عدمي لكن قال المحلي هنا كونها امرا وجوديا
هو مذهب الفقها الثاني ظاهر كلام الشافعيه ان الابوة مانعة من القصاص مطلقا
لقولهم انه كان سببا في ايجاده فلا يكون هو سببا في اعدامه وهو مقتضى قول
اشهب انه لا يقتص منه مطلقا وقال ابن القاسم ان اضجعه وذبحه قتل به
وان رماه بحديدة ونحوه فان كان على جهة الحجاج والغضب لم يقتل به ويحتمل
عندي بنا القولين على القولين فيما اذا كان التعليل بالمظنة وقطع بانتفا الحكمة
في صورة هل يثبت الحكم للمظنة ام لا وذلك ان وصف الابوة مظنة الحنان
والشفقة فاذا اضجعه وذبحه فقد قطع بانتفاء الحنان هنا فهل يثبت انتفا

القصاص اعتبارا بالمظنة وهو قول اشهب او ينتفي للقطع بانتفاء الحنان في هذه
الصورة وهو مذهب ابن القاسم الثالث قد يكون الشي الواحد سببا وشرطا ومانعا
لكن بجهات واضافات كالايمان فانه سبب للثواب وشرط في صحة الطاعة او وجوبها
على الخلاف في ذلك ومانع من القصاص منه للكافر وكالنكاح فانه سبب في التوارث
وشرط في ثبوت الطلاق ومانع من نكاح اخت المنكوحة وقد يمنع الحكم ودوامه
كالرضاع او ابتدا الحكم فقط كالاستبرا ومنه ما يختلف فيه كوجود الطول فانه
مانع من نكاح الامة ابتدا وهل يمنع طروه استمرار نكاح الامة ام لا ومنه
طرو الما على المصلي بالتيمم وطرو الاحرام في استمرار وضع اليد على الصيد
ص والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع وقيل في العبادة اسقاط القضا ش
التعريف الاول للصحة هو مذهب المتكلمين وهو شامل للواقع من ذلك في
العبادات والمعاملات ومعنى ذي الوجهين الذي يمكن ان يقع تارة موافقا
للشرع فيكون صحيحا ويقع اخرى غير موافق له فيكون فاسدا واحترز بذلك مما لا
يقع الا على وجه واحد ومثله الامام المحصول برد الودايع وما في معناها فانه لا
يوصف اذا وقع بالصحة لان المحل لا يوصف بالشي الا اذا كان قابلا لضده
وذكر القرافي هذه قاعدة العرب في انهم لا يصفون المحل بالشي الا اذا كان قابلا
لضده واعترض على الامام بالتمثيل برد الوديعة وقال الاصل الرد فيها يقبل الوجهين
وقيل ان الصحة في العبادة هي عبارة عن اسقاط القضا وعزاه بعضهم لجمهور الفقها
قال الهندي والخلاف مبني على ان القضا بامر جديد وهو مذهب المتكلمين
او بالامر الاول وهو مذهب الفقها قال القرافي والكل متفقون على العبادة
او القضا اذا ظهر بطلان الاولى لا ثم لا اثم عليه اذا لم يذكر ذلك وصرح الابياري
ايضا عن المتكلمين بوجوب القضا قال وهو ظاهر الفساد فان المصلي امر بكون
موافقا للطلب ولا تبرا الذمة ويتوجه الامر بالقضا باطل فقول الشارح ان المتكلمين
لا يوجبون القضا ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك مخالف المنقول عنهم
وصرح القرافي بالاتفاق على انه مثاب في تلك الصلاة المتبين فيها عدم الطهارة
وحكى ابن الكاتب في شرح ابن الحاجب في ذلك خلافا وذكر عن عز الدين بن عبد
السلام

انه لا ثواب الا فيما يفتقر الى الشرطية قال هو والظاهر انه مثاب قال ومبنى
الخلاف على قاعدة وهي هل الصلاة من باب الكل وعليه فلا ثواب او الكلية
فيثاب وهذا الامر عندي فيه نظر الا ان يقدر فقدان الشرط كفقدان الجزء مع ان
هذه القاعدة لا تطرد في كثير من الصور وقول الشيخ عز الدين انه يثاب فيما لا يفتقر
الى الشرطية ان اراد به ثواب من سبح او كبر خارج الصلاة فمسلم ولا نزاع فيه
وان اراد كثواب من قاله في نفس الصلاة فمحل نظر والاقرب انه لا ثواب لما
حاصل ولعله محل اتفاق القرافي في نية ذكر ولي الدين عن والد المصنف انه قال
تسمية الفقهاء صلاة من ذكر انه محدث باطلة ليس لاعتبارهم سقوط القضا في حد
الصحة كما ظنه الاصوليون بل لان شرط الصلاة الطهارة في نفس الامر وان الفقهاء
والمتكلمون متفقون على ان الصحة موافقة الامر لكن الفقهاء يعتبرون الموافقة
في نفس الامر والمتكلمون يعتبرون ذلك في نفس ظن المكلف ص وصحة العقد
ترتب اثره ش اجاب ولي الدين بان صحة العقد خبر مقدم وترتب اثره
هو المبتدا قال وقدم الخبر لامر صناعي وهو عود الضمير في اثره عليه واخر
بياني وهو الحصر فان تقديم المعمول يفيده عند جماعة والمعنى ان ترتب الاثر
وهو ما شرع ذلك العقد له كالتصرف في البيع والاستمتاع في النكاح اذا وجد
فهو ناشئ عن صحة العقد لا عن غيره قال بعضهم وليس المراد انه متى وجدت
الصحة نشا عنها الثمرات لان بيع الخيار صحيح ولا ينشا عنه قبل تمام عقده ثمرة
قال ولي الدين واورد على ذلك الكتابة والخلع الفاسد فانه يترتب عليهما
اثارهما من البينونة والعتق مع انهما غير صحيحين قال والجواب بان ترتب
الاثار فيهما ليس من جهة العقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه ونظير ذلك
القراض والوكالة الفاسدان يصح فيهما التصرف لوجود الاذن وان لم يصح العقد
تنبيه مقتضى ما تقدم للمصنف من ان الاثار تنشا عن الصحة ان العقد الفاسد
لا ينشا عنه اثار وهذا هو مذهبهم واما على اصل مذهبنا فالبيع الفاسد يفيد
شبهة الملك ويترتب عليه اثار منها ضمان المبيع بالقبض والفوت بحوالة
الاسواق ونحو ذلك وسياتي لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى

ص والعبادة اجزاؤها اي كفايتها في سقوط التعبد وقيل اسقاط القضا ويختص
الاجزا بالمطلوب وقيل بالواجب ش الظاهر من كلام القرافي وغيره ان الاجزا من
اوصاف العبادة كالصحة لا ثمرة الصحة قال في شرح التنقيح الاجزا شديد الالتباس
بالصحة فان الصلاة الصحيحة مجزية وقولنا في الاجزا الكافي في الخروج عن العهدة
هو معنى قولنا في الصحة هو موافقة الامر وقولنا هنا ما اسقط القضا هو قول الفقها في
الصحة لكن العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزا وكذا النوافل فالصحة اعم من الاجزا
زاد في شرح المحصول ويمكن ان يقال ان كل واحد منهما اعم واخص من وجه لان
المتيمم في الحضر يصلي ويعيد اذا وجد الما عند الشافعي وهو قول عندنا في المذهب
وكذا العادم للماء والتراب على احد الاقوال والاولى صحيحة واعادة الثانية
ليس لعدم الكمال بل لعدم الاجزا لانها واجبة ومعنى عدم الاجزا ان الذمة
لم تبرا بها فالصحة اعم لوجودها بدونها واما كون الاجزا اعم فاستشهد
قوله عليه السلام من قوله لابي بردة في الجذع الماعز تجزيك ولا تجزي احدا
بعدك لان زوال الطلب قد يكون بالفعل الموصوف بالاوصاف الواقعة
في الامر وهو معنى الصحة وقد يكون بدونها كمسئلة الاكتفا بالجذع المذكور
في الاضحية وقد اسقط عنه كلفة الطلب بها واعلم انه يجزي بها وفيه نظر لان في
الحديث اذبحها وقد وافق الامر فدل ذلك على انها صحيحة مجزية وقال الابياري
اختلف هل الاجزا والصحة مترادفان او مختلفان وقد جعل ولي الدين
الاجزا ثمرة صحة العبادة وحمل كلام المصنف عليه فقال العبادة مجرور عطفا
على صحة العقد اي وصحة العبادة اجزاؤها كما قال وصحة العقد ترتب اثره اي
اجزا العبادة ينشا عن صحتها فيقال حينئذ صحة العبادة قال اجزا ان لم يعرف الاجزا
بانه الكفاية في سقوط التعبد وفي حمل كلام المصنف على ذلك نظر وقوله عقب
هذا ويختص الاجزا اي يختص عن الصحة دليل على خلاف ما قال لانه يعني ما تقدم للقرافي
من ان الصحة اعم وما ذكره هو مخالف لذلك ومعنى اختصاص الاجزا بالمطلوب
اي يختص عن الصحة بالعبادات فلا يكون في المعاملات وهل يتناول المندوب
او يختص بالواجب من ذلك فيه قولان قال ولي الدين والمشهور الاول وعلى

وعلى الخلاف يجرا القولين الذي بين العلما في وجوب الاضحيه لان بعضهم قال
بالوجوب احتج بقوله صلى الله عليه وسلم اذبحها ولن تجزي عن احد بعدك كما حكاه
الموجب ابالواجب وقال الاخر لا يقتضيه لعدم اختصاصه به تنبيهان الاول قال
المازري جزا الثلاثي يكون مهموزا وغير مهموز فالمهموز بمعنى الكفايه وغير المهموز بمعنى
القضا ايضا ومعنى الكفايه ايضا الثاني قال القرافي انما لم يتعرض الاصوليون
لذكر القبول وان كان من اوصاف العبادة لانه امر مغيب عنا لا تدخله احكامنا
فانهم انما يذكرون ما تدخله احكامنا بضوابط عندنا معلومة او مظنونة وهذا انما
على انه ليس مرادفا للصحة بل اخص وعليه الجمهور ص ويقابلها البطلان وهو
الفساد خلافا لابي حنيفه ش مرتبا لها عائد على الصحة قاله ولي الدين
وهو صحيح على ما فسر من الاجزا ثمرة الصحة في العبادة وان لم يكن فيه ضبط من
المصنف ادر ولم يزعنه فالاقرب اثباتها بضمير التثنيه ويكون عائد على الاجزا
والصحة بنا على عدم ترادفهما والبطلان مرادف الفساد خلافا لابي حنيفه
فانه قال البطلان ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الملاقيح والفاسد ما شرع
باصله ومنع بوصفه كبيع الدرهم بالدرهمين فانه مشروع من حيث انه بيع درهم
بدرهم من حيث اشتماله على الزيادة ممنوع فاذا اطرحت الزيادة عنده صح ولم يحتج الى
عقد ثان قال الغزالي ولو صح له هذا التقسيم لم ينازع في التعبير عما ذكر بالفاسد
لكنه ينازع فيه اذ كل ما هو ممنوع بوصفه ممنوع باصله وتحرير مذهب الحنفي
على ما ذكر ولي الدين ان العوضين ان كانا غير قابلين للبيع كبيع الملاقيح بالدم فهو
باطل قطعا وان كانا باصلهما قابلين للبيع كالدرهم بالدرهمين ففاسد قطعا وان كان
احدهما قابلا والاخر ليس كذلك ففيه خلاف عندهم والصحيح من ذلك ان المقول
ان كان غير قابل الحق بالباطل وان كان الثمن الحق بالفاسد ص والادا فعل بلغ
بعض وقيل ما دخل وقته قبل خروجه والمؤدي ما فعل ش بعض وكل غير
منونين للاضافة فان احدهما مضاف الى ما والاخر الى نظير تقدير لم قال
ولي الدين وفعل المصنف ذلك اختصارا وهو كقولهم قطع الله يد ورجل
من قالها وجواز مثل هذا خاص بالمتصلين كاليد والرجل والبعض والكل

قال ولي الدين اجتنب وحمل المصنف مثل هذا في التعريفات لكان اولى لانها موضوعات للايضاح
والبيان وهذا باقيه وفعل جنس قال وقوله بعض لم يرد به اخراج الكل بل التنبيه على
دخوله بطريق الاولى لكن فيه اجمال لانه ليس كل بعض يصير العبادة بفعله ادا وانما
ذلك خاص بركعة بنا على الاصح وما ذكره ولي الدين انه الاصح عزاه النووي للجمهور
وعن البعض اصحابهم ان بعض الركعة كالركعة قال والصحيح في ادراك فضل
الجماعة انه يكون باقل من ركعة والاصح في ادراك ذوي الاعذار كذلك فلعل المصنف
راي ان لا فرق بين ذوي الاعذار وغيرهم وخرج بقوله ما دخل وقته فعل العبادة
قبل دخول الوقت قال ولي الدين وهذا الذي اعتبر في الادا من فعل البعض لم يعتبره
الاصوليون وانما تبع المصنف في ذلك الفقها والقول الثاني في كلام المصنف هو فعل
كل ما دخل وقته قبل خروجه والاول من كلامه هو المشهور عندنا ومقابله ما صلى في
الوقت ادا وما صلى منها بعده قضا قاله الشيخ بن عبد السلام واما القول بان
الادا فعل كل العبادة في الوقت فليس في المذهب ومما ينبني على هذا الخلاف عندي
من المسائل صحة الاقتدا بمن فيما يصلي منها بعد الوقت فانا نشترط في المشهور الموافقه
في الادا والقضا فاذا دخل المأموم خلف الامام في الصبح بعد طلوع الشمس وقد كان
الامام صلى الاولى في الوقت فلا يقتدي به على المشهور لان صلاة الامام كلها ادا
وصلاة المأموم كلها قضا وعلى القول بانها كلها قضا تصح ويتردد النظر على القول
بان هذه قضا والاولى ادا بنا على ان الصلاة من باب الكل او من باب الكلية فتامله
ومنها اذا نوى الاقامة في اثنا الصلاة بعد الغروب وقد صلى ركعة قبله هل
هي كالمنوي في الوقت ام لا تنبيهان الاول قول المصنف والمؤدي ما فعل هو مفهوم
من تعريف الادا لكن قال ولي الدين المعروف نكت على ابن الحاجب
الثاني الجمعة لا تقضى وما لا يوصف بالقضا لا يوصف بالادا كما تقدم في باب
الصحة وحده شاملا لها وكان ينبغي الاحتراز منها لكن قال القرافي في
شرح المحصول يمكن ان يقال انها بدل من الظهر وما هي مبدلة منه يوصف
بالادا والقضا وقال في موضع اخر ويحتمل ان يجاب بان الامتناع المعتبر هو
العقلي او العادي واما الشرعي فلا ص والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا

ش لما ذكر المصنف الوقت في تعريف الاداء عرفه بانه الزمان المقدر للعبادة شرعا وضمير له عايد على الفعل الذي هو العبادة وخرج بقوله المقدر له شرعا زمان الفعل المامور به من غير تقييد بزمان فان الفعل المامور به يدل على الزمان بالالتزام لان من ضرورة الفعل وقوعه في زمان لكن ذلك ليس بمقصود وقوله مطلقا اي سواء كان مضيقا او موسعا والظاهر ان تحديد الوقت بالزمان من التحديد بالاخفى او بالمساوي يدل عليه الاختلاف في حقيقته هل هو امر امتناعي او وجودي وان كان وجوديا هل هو جوهر او عرض كما سياتي ص والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه استدراكا لما سبق له مقتضي للفعل مطلقا ش القضاء لغة قال القرافي هو نفس الفعل وفي الاصطلاح ما ذكر المصنف والقول في كل وبعض من التقدير وعدم التوقف على ما مر في الاداء والمراد ايضا بعض مخصوص وهو ركعة وقوله استدراكا خرج به ما فعل بعد الوقت لا بقصد الاستدراك وقوله مقتضي للفعل اي طالب له فيتناول الواجب والمندوب قال ولي الدين وهو احسن من تعبير ابن الحاجب والبيضاوي بالوجوب وانما كان عنده احسن لان المندوبات عندهم توصف بالقضاء فالحسن على ان القضاء عندهم واما على اصل مذهبنا ان القضاء من خصائص الواجب فعبارة ابن الحاجب احسن على ان القضاء عندهم انما يكون للمندوبات التي لها اسباب لا مطلقا قال ولي الدين والحق انه لا يحتاج الى هذه الزيادة فانه متى لم يسبق مقتضي للفعل لا يكون المفعول بعد خروج وقت الاداء وتلك العبادة باعتبارها وقال المحلي لو قال المصنف لما سبق لفعله مقتض كان اخصر واوضح وقال الرهوني يرد على حد القضاء والاداء مسئلة وهي ان من صلى خارج الوقت يظن ان الوقت باق فانه لا يتناوله حد الاداء ولا حد القضاء ايضا لانها ليست بمعنى الاستدراك ونبه المصنف بقوله مطلقا على ان اداء العبادة سواء كان واجبا كالصلاة المتروكة عمدا او لم يجب وامكن كصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحائض هكذا ذكره غير واحد وعليه فالاطلاق صفة للفعل ويحتمل ان يريد بقوله مطلقا انه لا يشترط تقدم الوجوب على المستدرك بل هو اعم من ذلك لان وجوب القضاء انما يتوقف

ذكره

على وجود سبب وجوب الاداء وان اراد ان يخرج بذلك مذهب من يشترط تقدم الاداء على المستدرك وعلى هذا درج الابياري وقال القضاء انما يشرع استدراكا لمصلحة الاداء وللاداء ثلاثة احوال احدها ان يجب الاداء ولا يكون كذلك الاداء مع السبب ووجد الشرط ثم لم يتفق الفعل كمن ترك الصلاة عمدا فاطلاق القضاء في هذا حقيقة الثاني ان لا يجب الاداء بل يمنع كصوم الحائض فتسميته قضاء مجاز محض والصحيح انه اداء او فرقا لبعد ولشبه على شيء يتجه عليه في الاصول والفروع جميعا وهو ان فوات المخاطب بالعبادة اما ان يكون لفوات السبب والشرط جميعا او لفوات الشرط مع وجدان السبب فان فات الوجوب لفوات السبب فقد يشرع القضاء كما في حق الحائض واختلف الفقهاء في مسائل يتعلق بالقضاء لترددهم في ان التكليف سقط لفقدان السبب او لتخلف الشرط فمن ذلك اختلافهم في قضاء المجنون للصوم فقال يقضي كما تقضي الحائض وهو المشهور من مذهب مالك وقال بعض لا يقضي اعتبارا بالصبي وقيل بالفرق بين ان يبلغ مجنونا او فاقدا والفرق بين ان يقل استسقاطا او قراو لا قال والاول اشهر لان الطارئ وجود الشهر موجود في حقه فكان امتنع التكليف لفوات الشرط الذي هو العقل الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهما تضييقا وتعيينا اذ كان الصوم يضر بالمريض ولا يهلكه فقد ابيح له الفطر ولا يحتم عليه فهو كالمسافر والصحيح ان تسمية القضاء في حقهما مجاز لثبوت التخيير اما الذي يخشى الهلاك اذا صام فلا يحل له الصوم فان صام وسلم فقد عصى وهل يكون موديا للواجب فيه نظر ذهب بعضهم الى انه لا يجزئه تنزيلا له منزلة صوم النحر قال والصحيح عندنا الفرق والقضاء ببطلان صوم يوم النحر وصحة صوم يوم المريض وهو بمنزلة الصلاة في المغصوب تنبيهان الاول قال القرافي من العبادة ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلاة الخمس ومنها ما يوصف بالاداء فقط كالجمعة ومنها ما لا يوصف بهما كالنوافل الثاني قال الشيخ ابن عبد السلام في شرح ابن الحاجب الصفات الماخوذة في الحدود انما تذكر لاخراج ضدها وعليه فكان الاولى ان

السبب لم يشرع الشرع التدارك كما في الصبي وان فات لاجل الشرط مع حصول السبب

بعضهم

يوم

يقول المصنف في حد القضا والقضا مقابل الادا على القولين بزيادة استدركا في القضا الى اخره (ص) والمقضي المفعول (ش) لو عبر المصنف في المقضي بما عبر في المودى والظاهر ان ذلك منه تنويع في العبارة وقال ولي الدين هذه العبارة اخصر وانما عبر بما فعل في المودي للاستدراك على ابن الحاجب وقال المحلي انما عدل لعشر لان هذه اخصر بكلمة (ص) والاعادة فعله في وقت الادا ثانيا قيل لخلل وقيل لعذر فالصلاة المكررة معادة (ش) الاعادة من اوصاف العبادة وهي في اصطلاح الاصوليين نوع من الادا وقال الابياري هي عبارة عن فعل المطلوب ثانيا في وقته لسبق خلل في الفعل الاول وذلك الخلل قد يخل بالاجزا فتجب الاعادة وقد يخل بالكمال فتستحب والاسم مقصور على بقاء وقت الفعل وظاهر كلامه ان كلا من ذلك يسمى اعادة فيصح كونه قولا ثانيا في المسئلة وقال القرافي في مذهب مالك ان الاعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت ان كان لاستدراك المندوبات وبعد الوقت ان كان لفوات الواجبات والمراد بالخلل عند المصنف ما اخل بالاجزا وبالعذر ما اخل بالكمال فالمصلي في جماعة بعد ان صلى منفردا معيد على الثاني لا الاول ولنسيان ذكر لم يكمله استدراكا معيد على الاول لا الثاني وكلاهما يسمى معيدا على ما قاله الابياري (تنبيه) اورد الرهوني على حد الاعادة اذا فسدت الصلاة المفعولة خارج الوقت فاعادها او صلى منفردا خارج الوقت ثم وجد جماعة فاتتهم تلك الصلاة فجمعوها واعادها معهم كان فعله ذلك اعادة ولا يتناوله ما ذكر واحد من الرسمين (ص) والحكم الشرعي ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي فرخصة كاكل الميتة والقصر والسلم وفطر مسافر لا يجهده الصوم واجبا ومندوبا ومباحا وخلاف الاولى (ش) هذا تقسيم ثان للحكم الشرعي باعتبار كونه رخصة او عزيمة والرخصة لغة عبارة عن اليسر والسهولة وفي الاصطلاح ما ذكر المصنف وخرج بقوله ان تغير ما كان باقيا على حكمه الاصلي وبسهولة الحدود والتعازير مع تكريم الادمي المقتضي للمنع من ذلك عند تجرد النظر لذلك وفي كلامه هذا التخصيص

قال ولي الدين وفيه نظر لان التخصيص بيان لا تغيير الا ان يريد بحسب نظر في مقتضى اللفظ ويتقرر مع قيام السبب للحكم الاصلي النسخ وجزم الغزالي بانه لا يسمى التيمم لعدم الما رخصة لانه لا يمكن تكليف استعمال الما مع عدمه وقول بعض اصحابنا انه رخصة في حق المريض العاجز عن استعمال الما ليس بخلاف لذلك ثم ذكر المصنف ان متعلق الرخصة من فعل المكلف تارة تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر لان اجتنابها من الامر التحسيني واحيا النفس من الضروري وعند التعارض يجب الغا التحسيني دون الاصل وتارة يكون مندوبا كالقصر في السفر والسفر عندنا اثر سنة وانما كان القصر راجح الفعل للجمع فيه بين الترخص وبراءة الذمة بخلاف الفطر في السفر ولذا اختلف العلما في الراجح فيه هل الفطر او الصوم او هما سوا وهذا اذا كان الصوم لا يجهده بفتح اليا اي لا يشق عليه فان شق عليه كان الاولى الفطر وان خاف على نفسه الهلاك بالصوم حرم فان صام والحالة هذه فالحكم كما تقدم في المريض وتردد الغزالي في اجزائه وقد تكون الرخصة مباحة كالسلم قال ولي الدين ولو مثل بالعرايا لكان احسن للتصريح في الحديث بالرخصة فيها وقال الشيخ ابو اسحق الشاطبي تطلق الرخصة على ما شرع لعذر شاق استثناء من اصل يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه فالقراض والسلم والمساقاة واشباهها غير داخلة وقد تطلق على ما استثني من اصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق فتدخل فيه المستثنيات من سلم ومساقات وعرية وضرب دية على العاقلة وما اشبه ذلك قال وحكم الرخصة الاباحة مطلقا من حيث هي رخصة وما قاله الفقها في احيا النفس باكل الميتة انه واجب فالجهة فيه منفكة والحاصل في ذلك ان احيا النفس مامور به ومثل هذا لا يسمى رخصة لانه راجع الى اصل كلي ابتدا وهو الامر باحيا النفس ولا يسمى رخصة من هذا الوجه وانما يسمى من جهة رفع الحرج فلم تخرج جهة التسمية قال والاباحة المنسوبة الى الرخصة الظاهر من النصوص انها من قبيل رفع الحرج لا بمعنى الاباحة التي من قبيل التخيير قال ولي الدين وفهم من اقتصار المصنف على الاقسام المذكورة ان الرخصة

اي متعلقها لا يكون محرما او لا يكون مكروها قال القرافي في كلام الاصحاب ما يوهم مجيئها مع
الرخصة وقال المقري من متاخري المغاربة من اصحابنا المعصية تنافي الترخص
وفي المكروه تردد وحكى غيره الخلاف في العاصي في سفره هل يباح له الترخص
على اختلاف المفسرين في قوله تعالى غير باغ ولا عاد وهل هو راجع لنفس الاكل او للسبب
الموصل الى الاضطرار ولذا اختلف في المشتغل بصيد اللهو على القول بان حكمه الكراهة
وهو المشهور هل يباح له الترخص ام لا وهذا ما لم تنقطع المعصية كالعاصي
بالوطء اذا لم يقدر على مس الماء فانه يباح له التيمم قال ابن رشد تغيير
اطلاق لفظ التغيير في الحكم انما هو بحسب متعلقه او بحسب اعتقادنا لا على
الحكم نفسه وعلى هذا فكان ينبغي اجتناب ذلك ص والا عزيمة ش
معنى ان ما فقد فيه قيد من قيود الرخصة اي الفصول المذكورة في حدها فهو
عزيمة قال ولي الدين وظاهر كلام المصنف ان العزيمة تنقسم الى الاحكام
الخمسة وهو مقتضى كلام البيضاوي وجعلها الامام منقسمة الى ما عدا الحرام
وخصها الغزالي والآمدي وابن الحاجب في مختصره الكبير بالوجوب وخصها القرافي
بالوجوب والندب وذكر ولي الدين عن والده ما يقتضي اختصاصها بالوجوب
والتحريم قال لان كلا منهما فيه عزم مؤكد الاول في فعله والثاني في تركه ص
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ش
والدليل قال الرهوني هو فعيل بمعنى فاعل اي دال يقال دله دلالة ودلالة
بكسر الدال وفتحها والفتح اعلى وقيل الفتح في الاعيان والكسر في المعاني وقال
الابياري الدليل عند المتكلمين مشترك فانه قد يطلق على الدال وقد يطلق على
الدلالة واختلفوا في حده فقيل ما يمكن التوصل الى اخر ما ذكر المصنف وذهب
المتكلمون الى ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به قال
الرهوني وانما خصه المتكلمون بمفيد العلم لان الدليل يتوصل به الى
المطلوب ومطالبهم يقينية والموصل الى اليقين لا يكون امارة ولما كانت
مطالب الفقهاء ظنية والعمل لا يتوقف على العلم فلذلك كان الدليل عندهم اعم
ولما كان اصول الفقه متعلقا بهما احتيج فيه الى ذكر الاصطلاحين لهذا عرفه

المصنف

المصنف يعني ابن الحاجب بالتعريفين لانه مستمد من الكلام واصلا للفقه
ولما كان تعلقه بالفقه اولا عرفه اولا في اصطلاح الفقهاء ثانيا فان موضوع اصول الفقه
الادلة السمعية وهي اعم من العلم والظن قال ولي الدين عبر المصنف بما يمكن ولم
يقل ما يتوصل لان المراد التوصل بالقوة فقد لا ينظر في الدليل ولا يخرجه ذلك
عن كونه دليلا وخرج بقوله الى مطلوب خبري التعريفات المودية الى التصور
ص واختلف ائمتنا هل العلم عقيبه مكتسب ش قال الابياري ذهب
اكثر المتكلمين الى ان النظريات مقدورة بالقدرة الحادثة اي مكتسبة وذهب بعضهم
الى انها غير مقدورة ووقف الاستاذ [illegible] توقفا في المسألة والدليل الذي اعتمده
المتكلمون في كون العلوم النظرية مقدورة بالقدرة الحادثة هو الدليل الدال
على انقسام الحركة الى الضرورية والاختيارية واختلف هل سبق النظر في العلم المكتسب
شرط من جهة العقل وهو مذهب القاضي او شرط من جهة العادة وهو مذهب
الاستاذ ابي اسحق وهو الصحيح واحتج القاضي لجواز ان يحصل العلم النظري من غير سبق
نظر كما جاز ان يوجد النظر الصحيح ولا يحصل العلم به قال الابياري وهذا
الذي جعله اصلا مختلف فيه ايضا فقد ذهب ذاهبون الى ان ترتب العلم
على النظر الصحيح معتاد وفي المقدور ان يسبق النظر ويتم على سداده
ولا يحصل العلم وذهب الاكثر الى وجوب حصول العلم عند تمام النظر
وانتفاء الآفات وهو الصحيح ثم ان حصول العلم عند تمام النظر على هذا من باب
اللزوم العقلي وتلازمهما لا يقتضي ان يكون احدهما موجبا او موجبا او مولدا
خلافا للفلاسفة والمعتزلة واما وقوع العلوم النظرية ضرورية فمتفق واما
الضروريات فقال امام الحرمين هي واقعة بقدرة الله تعالى غير مقدورة
للعباد وقال الابياري وهذا متفق عليه لكن اختلف العلماء هل يجوز في
العقل خلاف ذلك فذهب ذاهبون الى تجويزه وان تقع الضروريات
نظريات على العموم ومنع آخرون ذلك وهو الصحيح وقال القاضي اما العقل
الذي هو علم فلا يتصور ان يقع مستدلا عليه واما ما ليس عقلا من العلوم الضرورية
فلا يبعد في ان يقع نظريا تنبيه قول المصنف عقيبه هو بالياء قال ابو عبد الله

والاستاذ ابو اسحق [illegible]

المحلي وهي لغة قليلة جوزت على الالسنة والكثيرة تركها كما ذكر النووي في تحريره
ص والحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس ش الحد لغة قال الابياري
يطلق على المنع وعلى الحاجز وعلى منتهى الشيء وفي الاصطلاح قيل ما يميز الشيء عن غيره
بلفظ جامع مانع وحقيقة الجمع هو الا يخرج من المحدود وعن الحد شيء والمنع هو ان
لا يدخل فيه غيره وفيه عبارة اخرى وهو الاطراد والانعكاس فالاطراد هو ان
يوجد المحدود كلما وجد الحد فلا يدخل فيه شيء من غير افراد المحدود فيكون عبارة
عن المنع والانعكاس هو كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من
افراد المحدود فيكون جامعا وجعل القرافي الاطراد عبارة عن الجمع والانعكاس
عبارة عن المنع قال الرهوني وهو اصطلاح غير متعارف وقال ولي الدين العراقي
سبق القرافي اليه ابو علي التميمي في التذكرة والمشهور الاول وبه قال
الغزالي وابن الحاجب وغيرهما قال الابياري والصحيح ان الطرد والعكس
شرط في صحة الحد لا دليل على صحته وقيل انهما دليلها وليس بصحيح لان
الدليل ما يلزم من وجوده الوجود ونحن قد وجدنا بعض الحدود تطرد وتنعكس
ولا يحصل منها مقصد البيان وهو المراد بالصحة كقولنا في حد العلم هو ما علم
الله علما فهذا مطرد منعكس وليس فيه بيان عن حقيقة العلم قال وهذا الشرط
غير محتاج اليه في الحد الحقيقي لان المراد الذي به على شرطه لا يكون الا كذلك
تنبيه قال القرافي اربعة لا يقام عليها الدليل ولا تثبت بالبرهان ولا يقال فيها
لم الحد والعوايد والاجماع والاعتقادات الثابتة في النفس ص والكلام
في الازل قيل لا يسمى خطابا وقيل لا يتنوع ش اختلف ائمتنا في تسمية الكلام
في الازل خطابا وظاهر اطلاق الاكثر الجواز وصحح الغزالي ونحوه للقرافي بعدم
تسميته بذلك ازلا لان الخطاب لغة يقتضي مخاطبا موجودا ووافق المصنف
وقيل لا يتنوع يحتمل ان يريد بذلك القول الذي ذكرنا في مسئلة امر المعدوم
عن القلانسي وعبد الله بن سعيد ان الكلام لا يتصف في الازل بانه امر ونهي
وخبر وانما يتصف بذلك فيما لا يزال عند وجود المامورين ويحتمل ان يكون
اشارة منه الى وحدة الكلام وتعدده والقول ان كلامه تعالى واحد هو مذهب

الاشعري والتعدد انما هو بحسب المتعلقات قال الرهوني تعدد اعتباري لا يوجب
تعددا وجوديا كالابصار فان وصفه واحد ولا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات انما يتعدد
تعلقه فالخبر ان تعلق بالشيء الذي يوجب فعله سمي امرا وان تعلق بما يحرم فعله سمي نهيا
وان تعلق بما لا طلب فيه سمي خبرا فهي اسماء من جهة متعلقاتها كاسماء الرب من جهة
افعاله فكما انها لا توجب تعددا في ذاته كذلك هذه لا توجب تعددا في كلامه وذهب
جماعة من الاشاعرة الى القول بالتعدد واختلفوا فقال بعضهم هي خمس صفات الخبر
والامر والنهي والاستخبار والنداء وحكى المقترح عن القلانسي انها سبع وزاد الوعد
والوعيد وذكر عن غيره الثلاثة الاول فقط ومال اليه ص والنظر الفكر
المؤدي الى علم او ظن ش النظر لغة يطلق على الانتظار وعلى رؤية العين وعلى الاحسان
وعبر المقترح عن الاحسان بالتعطف ويطلق على المقابلة يقال دار فلان تنظر
لدار فلان ويطلق ويراد به التفكر والاعتبار في المنظور فيه وهذا هو النظر
في عرف المتكلمين وحده المصنف اصطلاحا بانه الفكر المؤدي الى علم او ظن
قال المحلي وهذا الحد شامل للصحيح والفاسد فان الفاسد يؤدي الى ما ذكر
بواسطة اعتقاد او ظن وحده الامام في الارشاد بانه الفكر الذي يطلب به
من قام به علم او غلبة ظن قال ابو العز المقترح يرد عليه ان فيه تقسيما ولكن
التقسيم ليس فيه وانما هو في متعلق الطلب والداخل في الحد انما هو الطلب
لا المطلوب المنقسم بالطلب يستدعي مطلوبا ما لا عين مطلوب فلا
يضر الانقسام فيه ولكن فيه تركيب اذ تعرض فيه الى الفكر والطلب ولذا اقتصر
القاضي في حده على التامل في المنظور فيه فقال والتركيب المحذور في الحد
في اصطلاح الموحدين دخول ذات في حد ذات اخرى لا ما ذكره المنطقيون
من التركيب من الجنس والفصل المشترط عندهم في الحد ص والادراك بلا حكم
تصور وبحكم تصديق وجازمه الذي لا يقبل التغيير علم والقابل اعتقاد صحيح
ان طابق وفاسد ان لم يطابق وغير الجازم ظن ووهم وشك لانه اما راجح
او مرجوح او مساو ش الادراك قيل هو وصول النفس الى المعنى بتمامه وهو
على ضربين الاول ادراك الحقائق المفردة ويسمى تصورا عند المناطقة ومعرفة

عه
بالضم والتشديد
القطان احد ائمة
اهل السنة قدم
الاشعري
تالمريكو
نووي

عند غيرهم والثاني وهو ادراك الحقائق مع الحكم عليها بنفي او اثبات يسمى
تصديقا عند المناطقة وعلما عند غيرهم وكون التصديق هو مجموع التصور والحكم
هو مذهب الامام فخر الدين ومن تابعه كالمصنف قال الزهولي وذهب ابن سينا
والفارابي الى ان الحكم هو التصديق وكل من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي
لا يتوقف حصوله على نظر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان والى نظري وهو ما يفتقر الى ذلك فيطلب التصور
بالحد والتصديق بالبرهان ثم ان النظر في كل واحد منهما منحصر اما في مادته
وهو النظر في المفردات او في صورته وهو هيئته الخاصة وتفاصيل هذه
الجملة هي علم المنطق مع ان الاصوليين قد تكلموا على المادة التي هي النظر في
المفردات لافتقار الادلة الى معرفة ذلك فذكروا دلالة الالفاظ من حيث الافراد
والتركيب والمطابقة والتضمن والالتزام ومن حيث الشمول والخصوص
ومن حيث تعدد اللفظ واتحاده مع مسمياته الى المباينة والترادف وللمواطئة
والمشترك الى غير ذلك واما صورة البرهان وكيفية تركيبه فتكلموا على القسم
الثاني منه وهو الاستثنائي لقربه واستغنوا بذلك عن القسم الاخر الذي
يسمى بالحملي فان المناطقة قد قالوا يصح رد احد القسمين الى الاخر وما بقي
من الكلام على صورة الحد ومعرفة الذاتي من غيره وصورة الحمل وشروط
قد احالوا على محله من كتبه ومنهم من ذكر في ذلك مقدمة بين يدي
الكلام على الاصول كالغزالي وابن الحاجب وقد اختلف اجوبة العلماء في
فتاويها وكتبها هل الاشتغال بعلم المنطق مرجوح او راجح ومنهم من صرح بحرمته
والاقرب ان الاشتغال به على طريقة المتقدمين ممنوع الا لمن رسخ في العلم
واما على طريقة المتاخرين فهو راجح اعني فيما هو محتاج اليه من ذلك وقول المصنف
وجازمه اي جازم التصديق او الحكم ووجه انحصار الاقسام في المذكور
هو ان التصديق اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان لا يقبل التغيير وهو العلم
كتصديق علماء المسلمين بصحة ما هم عليه او يقبله واما مطابق للواقع وهو
الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عوام المسلمين بصحة ما هم عليه او لا مطابق

مسئلة علم المنطق

وهو الاعتقاد الفاسد كاعتقاد عوام الكفار بصحة ما هم عليه وانما قيد
ذلك بعوامهم لان الغالب على علمائهم الكفر عنادا لاطلاعهم على صحة نبوته
عليه السلام وحقيقة ما جاء به والثاني وهو غير الجازم اما راجح وهو ما يحصل عند
خبر العدل او مرجوح وهو ما قابل الراجح وهو الوهم كاحتمال غلط العدل في خبره
او كذبه او مساو كالحاصل من خبر المجهول اذ لم يترجح فيه احد الطرفين
وهو الشك وقد عرفت بذلك حدودها وذلك بان يوخذ مورد التقسيم فيجعل
جنسا وما يتميز به كل واحد يجعل فصلا كما تقدم في الحكم فيقال في حد العلم
هو التصديق الجازم الذي لا يقبل التغيير وكذا في البواقي تنبيهات الاول
قال الابياري الفرق بين الاعتقاد والعلم امر غامض ومنه نشا الخلاف بين الاوائل
والاصوليين في المذاهب والمعتقدات فان كل معتقد يزعم انه عالم بالبحث عن الادلة
المرشدة الفرق بينهما مبهم جدا والحاصل من كلامه وكلام الامام يرجع الى ما قال
المصنف من قبول التغيير وعدمه وان المعتقد يصح ان يشكك وان نفى
ذكر السبب اعتقاده واما العالم فيستحيل ان يشك مع ذكره سبب العلم وقد
ذكرنا كلامه في الشرح الكبير مستوفى الثاني الشك من اقسام التصديق
كما هو ظاهر كلام المصنف قال الشيخ ابن عرفة وغلط القرافي في كونه من التصورات
وحكى المحلي قولا ان الشك والوهم ليسا من التصديق قال اذ الوهم ملاحظة
المرجوح والشك التردد في الوقوع دون وقوع قال بعضهم وهو التحقيق
الثالث اختلفوا في الشاك هل هو حاكم اولا والظاهر انه ان نشا عن تعارض الادلة
فالاقرب ان يقال فيه انه حاكم بالتردد وان نشا لعدم النظر فهو غير حاكم
وهذا الخلاف هو الذي يشير اليه بعضهم في الوقف هل هو قول ام لا والتحقيق
التفصيل الرابع لا خفاء في صحة الاستناد الى العلم في العقائد وغيرها
ويتمسك بالاعتقاد في العمليات وفي الاكتفاء بذلك في العقائد الايمانية
خلاف واما الظن فلا يعتمد عليه في عقائد الايمان ولا في القواعد الكلية
كحلية النكاح والبيع وكذا في اصول الفقه على اختلاف في ذلك وغالب
الظن ما يجب التمسك به في العمليات الا في النادر كالحلف على غلبة الظن

بيان
والمعتقدات

فان المختار في ذلك عدم الجواز قال الشيخ بن عبد السلام لا خفاء عند من نظر في شيء من العلم ان الشرع لم يعتبر مطلق ظن في غالب مسائل وانما يعتبر ظنونا مفيدة مستفادة من امارات مخصوصة وهذا الكلام حسن بالغ غير ان فيه اجمالا والذي والحق يدل عليه الاستقرا وهو المصرح به في كلام الائمة ان تلك الامارات متواطئة على قدر مشترك بينها هو حصول غلبة الظن وحقيقته على ما قاله الباجي في المنهاج وهو زيادة قوة احد المجوزات وهذا هو الغالب وربما اعتبر الشرع ذلك من امارات خاصة على بعض التعبد كما صرح به الابياري فقال الاصل اتباع الظن مطلقا في المواضع التي لا يشترط العلم فيها الا ان يثبت تعبد في الشريعة كمنع القضا بشهادة الواحد وان كان يغلب قوله على الظن ولكن هذه امور نادرة واكثر الاحكام جرت على اسباب مغلبة للظن واما الشك فساقط الاعتبار الا في النادر كالنضح حالة الشك في الاصابة وغسل اليد عند القيام من النوم واما الوهم فسكوت الها فصرح المقري بانه حرام اتباعه والوهم بفتح الهاء هو الغلط واعلم ان المقصود بذكر هذه القواعد وما في معناها الاستعانة للناظر في هذا الكتاب على كيفية استنباط الاحكام وان كان التكلم عليها وظيفة الفقيه ولست باول من فعل ذلك فكثيرا ما يفعل ذلك الابياري والقرافي وغيرهما ص والعلم قال الامام ضروري ثم قال هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب وقيل انه ضروري فلا يحد وقال امام الحرمين عسر فالرأي الامساك عن تعريفه ش اختلف الاصوليون في العلم هل يحد ام لا واختلف القائلون في ماخذهم فقيل لعسره وقيل لانه ضروري واختلف عبارة الحادين له قال الشيخ بن عرفة والاقرب في تعريفه انه صفة متعلقة بها يكون الحكم بامر على امر وما قاله الامام هنا هو الذي دل عليه التقسيم الاول غير ان قوله في موضع آخر من المحصول انه ضروري يقتضي انه لا يعرف بالحد ولا بالرسم فيكون له قولان وقد اوهم كلام المصنف بقوله وقيل انه ضروري فلا يحد ان كلام الامام غير متناقض وان الضروري منه ما يحد ومنه ما لا يحد وهذا لا يصح الا ان يكون مراده ما قال المحلي ان الضروري قد يحد لافادة العبارة عنه يريد لا لمعرفة الحصول

ذكره غير واحد وظاهر كلام امام الحرمين ان حده عسر بجميع انواع التعريف وفي المستصفى اختصاص ذلك بالحد الحقيقي وعليه حمل الرهوني كلام امام الحرمين في قوله فالرأي الامساك عن تعريفه من اختيار المصنف ص ثم قال المحققون لا يتفاوت وانما التفاوت بكثرة المتعلقات ش ذكر القرافي ان هذه المسئلة وقعت بين افضل الدين الخونجي والشيخ عز الدين بن عبد السلام فاختار عز الدين عدم التفاوت وافضل الدين التفاوت والقول بعدم التفاوت اختاره الامام في البرهان وعزاه في الشامل للمحققين واختاره الابياري قال ذهب بعض الناس الى ان العلم يختلف وزعموا انه يتصور ان يكون علم اوضح من علم وهذا غلط وربما تمسكوا بان علم النبي عليه السلام بربه لا يساوي علم غيره وليس الامر في ذلك يرجع الى تفاوت العلمين كما زعموا وانما يرجع ذلك الى كثرة معلومات الرسول وقلة معلومات غيره او لدوام علمه وتوالي الغفلات على غيره واما تفاوت العلم خفاء وجلاء فمحال اذ حقيقته الكشف ونحوه للظهور وقال وما ذكروه من ان علم الرسول بربه لا يساوي علم غيره مغالطة لانا لا ندعي ان نعلم من صفات الله عز وجل ما يعلمه النبي وانما نقول اذا تعلق علم الرسول مثلا بان الله موجود وتعلق علمنا بذلك فلا تفاوت بين هذين العلمين واما طرق العلم فقال الامام فقد يتخيل فيها الترتيب بمعنى ان بعضها اجلا رتبة من بعض وقال الابياري كما ان العلم لا تفاوت فيه كذلك طرقه وبنا المحلي الخلاف في تفاوت العلم على ان الخلاف في تعدد العلم بتعدد المعلوم ثم فصل القول بانه لا يتعدد وهو قول بعض الاشاعرة يكون التفاوت بحسب المتعلقات وبالتعدد وهو قول الاشعري وكثير من المعتزلة يتفاوت العلم نفسه يعني انه يكون علم اكثر من علم لا اظهر واوضح منه وعلى القول

ص والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته ش قال ابو عبد الله المحلي انما عبر المصنف بانتفاء العلم وعدل عن عبارة غيره بعدم العلم لاخراج بعض الجماد والبهائم عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم انما يقال فيمن شانه العلم وقوله بالمقصود اي الذي

من شانه ان يقصد ليعلم وخرج به ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيها فلا يسمى
انتفا العلم به جهلا وقال ولي الدين العراقي اخذ المصنف هذا الخلاف من قضية كلام
ابن الحاجب وصدر كلامه وفسره بانه انتفا العلم بالمقصود ثم ذكر القول الاخر
قال والمعروف تقسيم الجهل الى بسيط ومركب فالبسيط الاول وهو انتفا
العلم بالمقصود والمركب الثاني وهو تصور المعلوم على خلاف هيئته هكذا ذكره
الامام والامدي وغيرهما وقال الرافعي معنى الجهل المشهور الجزم بكون الشي على خلاف
ما هو به ويطلق ويراد به عدم العلم انتهى وسمي الثاني مركبا لانه مركب من جزئين
احدهما عدم العلم والثاني اعتقاد غير مطابق تنبيه قال المحلي استعمل المصنف
هنا التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق وهو صحيح وان كان قليلا وقال
ولي الدين لو قال المصنف تصور الشي لكان اولى من المعلوم لان هذا جهل لا علم ثم
ص والسهو الذهول عن المعلوم ش الظاهر من كلام غير واحد ان السهو والنسيان
لمعنيين لا معنى واحد واحسب اني رايت للباجي في المنتهى في ذلك خلافا
وذكر القاضي في الشافي عن بعضهم ان السهو شغل وان النسيان غفلة وافة
ولذلك نفى عليه الصلاة والسلام عن نفسه النسيان في الصلاة في حديث
ذي اليدين لانه غفلة ولم يغفل عنها بل اشتغل عن حركات الصلاة بما في
الصلاة وذكر ولي الدين عن السكاكي ان السهو ما يتنبه صاحبه بادنى
تنبيه وعن بعضهم ان زمن السهو قصير وزمن النسيان طويل لاستحكامه
ص مسئلة الحسن المأذون واجبا ومندوبا ومباحا قيل وفعل
غير المكلف والقبيح المنهي ولو بالعموم فيدخل خلاف الاولى وقال امام
الحرمين ليس المكروه قبيحا ولا حسنا ش اذا اطلق الحسن على ما اذن
في فعله تناول الواجب والمندوب والمباح اذ الجواز قدر مشترك في الثلاثة
قيل ويدخل فيه ايضا فعل غير المكلف عفو وهو راجع الى ما لا حكم
فيه او الى ما لا حرج فيه وفي كونه من المباح تردد قال ولا يقال انه مأذون
فيه ولا انه مامور به وان سماه احد بذلك فهو جار على راي الظاهرية
لا على التفقه في الشريعة ولا يكاد ينبني على هذا الخلاف قصد معتبر

ابو اسحق
فعل غير المكلف

واثبات لفظ وقيل ثابت في الاصل عندنا ولم يذكره ولي الدين في الاصل ولا شرح
عليه وقال بعضهم يدل على ادخال فعل غير المكلف في قسم ما اذن فيه امران احدهما
ان كلامه في الفعل الذي هو متعلق الحكم وهو فعل المكلف فلا يصح ان يدخل
تحت احد قسميه الذي هو الحسن فعل غير المكلف وهذا كما لو قال فعل المكلف
ينقسم الى فعل مكلف وفعل غير مكلف قال واجيب عنه بان كلامه في الحسن
مع قطع النظر عن كونه فعل المكلف الثاني منع كونه من قسم ما اذن فيه قال
ولو عبر كتعبير البيضاوي بانه ما لم ينه عنه لاندرج فعل غير المكلف وفي شرح
المحصول قال المازري عبر القاضي عن الحسن بما للفاعل ان يفعله والقبيح ما ليس له ان
يفعله وقال ايضا الحسن ما ورد الشرع بتعظيم فاعله والثناء عليه والقبيح
ما ورد الشرع بانتقاص فاعله فيندرج المباح في الاول دون الثاني قال
ولا يندرج الواجب في الاول لانه لا يقال فيه له ان يفعله قال ويبعد
في الشرع ان يسمى المباح حسنا وكذا المكروه واذا اطلق القبيح على ما نهي
عنه تناول المكروه لانه منهي عنه وقول المصنف ولو بالعموم فيدخل خلاف
الاولى قال الشارح فيه نظر ولا اعرفه لغيره قال ولي الدين والظاهر انه
اخذه من كلام الهندي فانه قال القبيح عندنا ما يكون منهيا عنه ونعني بالنهي
ما يكون تركه اولى وهو القدر المشترك بين المحرم والمكروه وفي شرح المحصول
قال ابو الحسين في المعتمد اهل العراق يطلقون القبيح على المحرم والمكروه
ولا يقال لا باس بفعله وهو ما فيه شبهة قليلة وان كان مباحا كسؤر كثير من الحيوان
بخلاف مذهب المازري جعله لا يقال فيه لا باس وقال تقي الدين السبكي
لم نر احدا اعتمده خالف امام الحرمين فيما قال ان المكروه ليس قبيحا
ولا حسنا الا انا ما ادركناهم قالوا ان المكروه قبيح لانه منهي عنه وعندي
ان اطلاق امام الحرمين انما يمشي على الاطلاق الثاني في كلام القاضي
وهو ان الحسن ما امر بالثناء على فاعله والقبيح ما ذم فاعله والمكروه
لا يذم فاعله ولا يثنى عليه فليس بقبيح ولا حسن واما على ان القبيح ما نهي
عنه فالراجح انه قبيح لانه منهي عنه تنبيه قال المحلي الواو في قوله ومندوبا

ومباحا للتقسيم والمنصوبات احوال لانه من اتي بها لبيان اقسام الحسن ص
مسئلة جائز الترك ليس بواجب وقال اكثر الفقها يجب الصوم على الحائض والمريض
والمسافر وقيل المسافر دونهما وقال الامام عليه احد الشهرين والخلف لفظي ش
لما كان جائز الترك ليس بواجب مركب من تحتم الفعل ومنع الترك وما كان ليس
كذلك لا يسمى واجبا فالصوم في حق المريض والمسافر لا يسمى واجبا والحائض
احرى وذهب كثير من الفقها الى وجوبه عليهم وقيل يجب على المسافر دون
المريض والحائض حكاه ابن السمعاني عن الحنفية وحكى الباجي عن بعض اصحابنا
وجوبه على المريض دون المسافر وقال الكرخي المريض والمسافر غير مخاطبين
ويقول الامام في المسافر ان عليه احد الشهرين وانه كالواجب المخير قال
الباجي في المريض ايضا وكانه راى ان ما قام بهما انما هو مانع من تحتم الاداء
وما قام بالحائض مانع من الوجوب بدليل اجزائه في حقهما دونها وقوله والخلف
لفظي اي راجع الى صحة الاطلاق اللفظ وعدمه قال ولي
الدين وتبع في ذلك الشيخ ابا اسحق لان التاخير حالة العذر جائز والقضا واجب
بالاتفاق فيهما وحكى ابن الرفعة عن بعضهم ان فائدته تظهر فيما اذا قلنا انه يجب
التعرض للقضا والادا في النية وقال الشارح فائدته هل وجوب القضا بامر
جديد او بالامر الاول وهذا لا يخرج الخلاف عن كونه لفظيا وما ذكره
ولي الدين في ذلك عن نفسه قد بينا سقوطه في الشرح الكبير
قال ولي الدين كان ينبغي ان يزيد المصنف مطلقا بعد قوله جائز الترك
ليخرج الواجب الموسع والمخير لانه يجوز تركهما في حالة لا مطلقا وهما واجبان
وفيه نظر وذكر عن الشارح ان المصنف تبع في نقله القول الثاني عن اكثر
الفقها صاحب الحاصل والذي في المحصول نقله عن كثير من الفقها ص
في كون المندوب مامورا به خلاف والاصح انه ليس مكلفا به وكذا المباح
ومن ثم صحح ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي ش
فيه مسئلتان الاولى هل المندوب مامور به او لا والاول هو مذهب الاكثر
وعزاه ابن الحاجب للمحققين وصححه الابياري وذهب جماعة من المالكية

لان الواجب م

لعله العذر

لا

وغيرهم الى انه غير مامور به وذكر ولي الدين عن الشارح ان الخلاف انما هو في كون
الاطلاق عليه حقيقة او مجازا قال ولي الدين فاذا قلنا ان اطلاق الامر
عليه مجاز صح نفي كونه مامورا به وقال المحلي الخلاف في كونه هل يسمى حقيقة
ام لا مبني على ان الامر حقيقة في الايجاب او لا فان قلنا انه حقيقة في الايجاب
لم يسم وان قلنا انه للقدر المشترك صح تسميته بذلك قال واما كونه مامورا به بمعنى انه
متعلق الامر بصيغة افعل فلا نزاع فيه سوا قلنا انه مجاز في الندب ام حقيقة
وصرح الهندي بان البحث في المسئلة لفظي كما تقدم وقال القرافي الحق انه ليس بلفظي
وظهور ثمرته فيما اذا قال الصحابي امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونحوه الابياري قائلا تظهر ثمرته فيما اذا قال امرتكم او انتم مامورون
الثانية في كون المندوب مكلفا به وكذا المباح وصحح المصنف ما ذهب اليه امام
الحرمين ان المندوب ليس مكلفا به بناء على ان التكليف الزام ما فيه كلفة
وذهب القاضي الى انه مكلف به لان التكليف عنده طلب ما فيه كلفة وفي معنى
المندوبات المكروه والخلاف فيهما صرح الابياري عمن ذكر وهو ظاهر ما
في البرهان ونحوه لابن الحاجب في المنتهى وذكر ولي الدين عن القاضي انه
صرح في التقريب بان التكليف الزام ما فيه كلفة فيكون له قولان ومقابل الاصح
في المباح في كلام المصنف هو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
فانه قال التكليف ما علم من الشرع اطلاقه والاذن فيه هكذا نقله عنه
الغزالي قال وهو بعيد مع انه نزاع في اسم وحكى الامام في البرهان
عنه انه عد الاباحة من التكليف مفسرا لذلك بانه يجب اعتقاد الاباحة
قال الامام وهذا الذي ذكره رد للكلام الى الوجوب وهو معه ودم التكليف
صرح الشيخ ابو اسحق الشاطبي بان هذه المسئلة خارجة عن اصول الفقه
لانه لا ينبني عليها عمل وليست عونا فيه ص والاصح ان المباح ليس
بجنس للواجب وانه غير مامور به والخلف لفظي وان الاباحة حكم شرعي
وان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز اي عدم الحرج وقيل الاباحة وقيل
الاستحباب ش فيه مسائل الاولى اختلف في المباح هل هو جنس

بعينه

من حيث

للواجب ام لا والخلاف في المسئلة مبني على حقيقة المباح فمن فسره بانه ما خير
الشارع بين فعله وتركه لم يجعله جنسا له لان نوعه وهو الواجب ليس كذلك
فانه ما خير في الترك ومن فسره بانه الجائز فعله او ما اذن في فعله جعله
جنسا له لاشتراك الواجب معه في ذلك والتفسير الاول هو الاصح وعليه
المحققون والخلاف في المسئلة لفظي الثانية ذهب الجمهور الى ان المباح غير مامور
به وذهب الكعبي الى انه مامور به قال الابياري وما ذهب اليه الكعبي من انه
لا مباح في الشريعة له ماخذان احدهما وهو الصحيح عنه ان المباح مامور به
ولكنه دون الندب وبناه على ان المباح حسن ويصح ان يطلب الطالب الحسن
وهذه الطريقة هي التي اعتمدها الكعبي في الفتوى وهي باطلة الطريقة الثانية
هو ان المباح ترك المحظور فيقع من هذه الجهة واجبا وهذا يمنع ان يكون
التخيير ثابتا في الشرع وهو فاسد لادلة احدها ان ذلك يفضي الى التناقض
فانه قد يترك بالفعل واجبا وحراما ويمنع ايضا من اثبات المندوب والمكروه
فيرجع الاحكام الى قسمين ثم يثبت التناقض في القسمين وايضا فان
هذا مخالف لاجماع الامة وقال الفهري الحق ان ان عنى ان الفعل واجب
من حيث ابيح فهو تناقض وان عنى ان المباح من حيث ذاته لا يمنع ان يكون
وسيلة وجر الى ترك محرم فيكون واجبا من هذا الوجه فلا تناقض وهذا
المعنى الثاني هو ظاهر كلام المصنف لقوله وانه غير مامور به من حيث هو
فيكون الخلاف لفظيا كما صرح به وظاهر كلام الابياري خلافه الثالثة
ذهب الجمهور الى ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة والخلاف في ذلك
عند بعضهم مبني على تفسير الاباحة فمن فسرها بانها خطاب الشارع بالتخيير بين
الفعل والترك جعلها حكما شرعيا ومن فسرها بانها ما انتفى الحرج في فعله و
تركه قال ليست بحكم شرعي وعلى هذا فالخلاف في المسئلة لفظي وتقدم عن
الفهري انه قال الصحيح انها ان اخذت من خطاب التسوية فهو حكم شرعي وما اخذ من
البراءة الاصلية فليس بحكم شرعي فظاهره ان الخلاف ليس بلفظي وهو ظاهر
كلام المصنف فقول ولي الدين لو اخر المصنف قوله والخلف لفظي

عن هذه المسئلة لعاد للمسائل الثلاثة ليس بالقوي اذ لعل المصنف راى ترجيح الطريقة
الثانية الرابعة اذا اوجب الشرع شيئا ثم قال مثلا قد نسخت وجوبه فقال
الباجي ذهب جمهور اصحابنا الى انه يحتج به على الجواز وعزاه ولي الدين للاكثر
وذهب القاضي عبد الوهاب الى المنع من ذلك وهذا هو مقابل الاصح في كلام المصنف
لان قوله وانه اذا نسخ الوجوب وما قبله معطوف على الاصح ان المباح ثم ذكر
المصنف في معنى الجواز ثلاثة اقوال احدها ان المعنى به رفع الحرج عن الفاعل والتارك
الفعل قال ولي الدين وهو اشهرها الثاني الاباحة الثالث الاستحباب قال
الشارح وهذا القول غريب وظاهر كلام الغزالي وغيره يقتضي انه لم يقل به احد
لكن في كلام ابن التيمية في المسودة ما يقتضيه قال ولي الدين والذي في المسودة
هو القول الاول وهو القدر المشترك بين الندب والاباحة فلم يثبت هذا القول
على ما ذكره ولي الدين لكن قد وقع في مذهبنا مسائل تشهد له كقولهم في طرو ما يوجب
قطع الصلاة انه يسلم عن نافلة ولم يروا هذا ابطالا للعمل الاول واحسب
ان بعض شيوخ المذهب وجهه بان الواجب مندوب وزيادة فاذا طرا
ما يسقط الواجب بقي المندوب فلم يكن ذلك ابطالا لما دخل فيه بالكلية وقال
الغزالي الوجوب ينافي الجواز والاباحة بحده فلذلك نقضي بخطا من ظن ان الوجوب
اذا نسخ بقي الجواز بل الحق انه اذا نسخ رجع الامر الى ما كان قبل الوجوب وان نسخ
من تحريم او اباحة وصار الواجب بالنسخ كان لم يكن وقال الفهري بعد ذكر الخلاف
في اللفظ لانهم لم يتواردوا على محل واحد وان الغزالي عنى بالجواز الذي
يبقى بعد رفع الوجوب فلا يتعين ثبوت التخيير وهذا ليس جزء الواجب
بل ضميمه ومقابله فاذا ارتفع الوجوب فلا يبقى ثبوت التخيير لعدم انحصار المقابل
فيه ومن قال يبقى اراد يعني بالجواز التخيير بل نفي الحرج وهو جزء من الواجب تنبيه
قال الغزالي ذكر هذه المسئلة هنا اولى من ذكرها في كتاب النسخ فانه نظر في
حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ ص مسئلة الامر بواحد
من اشيا يوجب واحدا لا بعينه وقيل الكل ويسقط بواحد وقيل الواجب
معين فان فعل غيره سقط وقيل ما يختاره المكلف ش يعني ان الواجب

اكثر الباحثين في حكاية المسئلة يردون الخلاف الى الخلاف

الى معين ومخير وباعتبار المكلفين الى عين وكفاية وباعتبار الوقت الى مضيق وموسع
والكلام فيها في غير المعين اولها الواجب المخير في موارده المعينة وفيه مذاهب
احدها ان الواجب واحد لا بعينه قال ولي الدين وحكى القاضي ابو محمد اجماع سلف
الامة وائمة الفقها عليه وعزا ابن الحاجب ما سواه من الاقوال المذكورة في
كلام المصنف للمعتزلة الثاني ان الجميع واجب ويسقط بفعل واحد وعزاه الكرخي
لابن خويز منداد من اصحابنا وذكره امام الحرمين عن ابي هاشم الثالث ان الواجب
معين عند الله تعالى فان فعله المكلف فذاك وان فعل غيره فهو نفل يسقط
به الفرض وهذا القول يسمى التراجم لان كلا من الاشاعرة المعتزلة والمعتزلة
ترويه عن الاخر وهي تنكره قال والد المصنف وعندي انه لم يقل به قائل الرابع
الواجب منها واحد غير معروف وهو ما يفعله المكلف لا الباقي في المنتهى الجاري
على اصولنا في الواجب المخير انه غير معين وللمكلف تعيينه وذكر الزهوني عنه
وضوعه ومعظم الاصحاب وقال القرافي الواجب المخير في موارده هو كالواجب
الموسع والايجاب متعلق بمفهوم احد الخصال الذي هو القدر المشترك بينها
وخصوصياتها هو متعلق التخيير ثم ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة معنوي عند الاكثر
وقال الامام في البرهان ان صح النقل فيها فليس ايلا في التحقيق الى خلاف معنوي
وقيل مراده نسبة الخصم الى الحيف في العبارة ص فان فعل الكل فقيل الواجب
اعلاها وان تركها فقيل يعاقب على ادناها ش اذا فعل جميع الخصال المخير فيها
كما لو اطعم وكسا او اعتق في كفارة اليمين باسره فان فعلها مرتبة فالواجب الاول
والباقي نفل وان فعلها في مرة فقال القرافي يثاب على القدر المشترك يريد ثواب
الواجب وقال الهندي ان تفاوتت اثيب على اعلاها لانه لو اقتصر عليه لكان فيه
ثواب الواجب فاما ضم غيره اليه لا ينقصه وان تساوت فثواب احدها لا
بعينه وان ترك جميع الخصال المخير فيها فقال القرافي يعاقب على القدر المشترك
وقال الهندي ان تساوت فاثم واحد لا بعينه وان تفاوتت فعلى ادناها
لانه لو اقتصر عليه لاجزاه وذكر العقاب فيما ذكر من الاقوال مقيد بالمشيئة والعفو
جائز وذكر المحلي هنا ان الواجب هو كمثوابه سبعين مندوبا اخذا من حديث

رواه ابن خويز منداد والبيهقي في شعب الايمان ص ويجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا
للمعتزلة وهو كالمخير وقيل لم ترد به اللغة ش ذهب الاشعرية الى ثبوت الحرام
المخير في موارده كالواجب المخير ومثاله ما اذا اعتق واحدة من امائه من غير تعيين
وقلنا تحرم عليه الجميع وله ان يعين واحدة فالمحرم في حقه قبل التعيين وطي واحدة لا
بعينها وذهب المعتزلة الى نفي الحرام المخير واختاره القرافي والزهوني من المتاخرين
وحكى المصنف قولا ان امتناعه انما هو من جهة اللغة فانها لم ترد به كما وردت بالواجب
المخير وقول المصنف وهو كالمخير يحتمل ان يكون معناه في الماخذ فيكون اشارة الى
الدليل ويحتمل ان يكون في وجود الخلاف كما صرح به المحلي تنبيه قال ابو اسحق
الشاطبي كل مسئلة في اصول الفقه لا ينبني عليها فقه فالواقع لا يحصل من الخلاف فيها
خلاف في فرع فوضع الادلة على صحة بعض تلك الاقوال وابطاله عادته قال كالخلاف
مع المعتزلة في الحرام المخير ص مسئلة فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير
نظر بالذات الى فاعله وزعمه الاستاد وامام الحرمين وابوه افضل من العين
وهو على البعض وفاقا للامام لا الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور والمختار البعض مبهم
وقيل معين عند الله تعالى وقيل من قام به ويتعين بالشروع على الاصح وسنة الكفاية
كفرضها ش قوله مهم يقصد حصوله جنس يشمل فرض الكفاية والعين وقوله من غير
نظر بالذات الى فاعله يخرج فرض العين ولم يقل المصنف مقصود كما فعل الغزالي لان فرض
الكفاية يكون في الحرف والصناعات وزاد على حد الغزالي قوله بالذات لانه لا يقال
في فرض الكفاية ان فاعله غير مقصود مطلقا وذكر المصنف عن الاستاد وامام الحرمين
وابيه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين قال ولي الدين ونقله ابو علي السنجي
في اول شرح التلخيص عن المحققين وذكر وجهه عن الامام بان فاعله ساع في صيانة
الامة كلها عن الاثم ولا شك في رجحان من حل محل المسلمين اجمعين في القيام بمهمات
الدين وتعبير المصنف بالزعم موذن بانه لم يتبين له رجحانه وهو من باب قول
سيبويه زعم الخليل وضمير زعمه عائد على فرض الكفاية ومذهب الجمهور ان الخطاب
فيه متوجه على الجميع اي هو واجب على جميع المكلفين من باب الكلية اي كل واحد
واحد ويسقط عنهم بفعل البعض وعدم علم بعضهم به ليس مانع من الوجوب له

من الاداو ارجحه والى المصنف وهو المحكي عنه بالشيخ الامام في كلامه حيث وقع وذهب
فريق الى انه على البعض لا الكل لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية وهو اختيار
المصنف وبه قال الامام في موضع من المحصول قال ولي الدين وله في موضع اخر مثل قول
الجمهور واحتج القرافي بالاية على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك لان المطلوب
فعل احد الطوائف ومفهوم احد الطوائف قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة
وقال الشيخ ابو اسحق الشاطبي قول علماء الاصول انه متوجه على الجميع ويسقط بفعل البعض
غير صحيح من جهة ان الطلب لا يجري والضابط ان الطلب وارد على البعض ولا على
البعض كيف كان ولكن على من كان فيه اهلية القيام بذلك وهو الاية ولكن يصح
ان يقال انه واجب على الجميع بضرب من التجوز لان القيام بذلك قيام بمصلحة عامة
فهم مامورون بتحصيلها ولكن البعض بالمباشرة وهم القادرون والبعض بالامر للقادرين
قال وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف ثم اختلف القائلون بانه على البعض هل ذلك
البعض مبهم وهو اختيار المصنف والابياري او معين واختلف القائلون
بالتعيين فقيل هو معين عند الله مبهم عندنا وهو بمثابة القول المتقدم في الواجب
المخير وتقدم ما فيه وقيل البعض المعين هم الذين قاموا به وهذا ظاهر عبارة المصنف
ونقله الاهوقي بالنص الذي شهد وان ذلك النبي والقيم اخص من المشهود ثم
ذكر المصنف في تعيين فرض الكفاية بالشروع مذهبين احدهما وهو الاصح تعينه
قال ولي الدين وهذه المسألة فقهية لم يتعرض لها اهل الاصول وهذا الترجيح
لابن الرفعة وقال البارزي في التمييز لا يلزم فرض الكفاية بالشروع الا في الجهاد
وصلاة الجنازة ولم يرجح الرافعي والنووي في هذه القاعدة شيئا مخصوصا وهي
عندهما من القواعد التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف الترجيح في فروعها والاقرب
عندي انه لا يتعين بالشروع ان كان هناك من يقوم به لان المقصود حصول الفعل
من غير نظر بالذات الى فاعله الا فيما قام الدليل على وجوب اتمامه بالشروع
كصلاة الجنازة بخلاف تكفين الميت ودفنه ويتعين عند بعض فروض الكفاية
بتعيين الامام ولما لم يجز الفرار منه كتعيينه طائفة للجهاد قال ابن عبد السلام ولا يتعين
عليه القضا بتعيين الامام ولم الفرار منه بخلاف غيره من فروض الكفاية لعظم خطره

ومما ينبني على هذه القاعدة من الفروع جواز اخذ الاجرة في الشهادة على التحمل فمن قال بتعيين
منع الاخذ لان فرض العين لا يجوز اخذ الاجرة عليه ومن قال لا يتعين يجوز ذلك
وقول المصنف وسنة الكفاية كفرضها يعني يقصد حصولها من غير نظر بالذات الى فاعلها
كالاذان في الامصار وصلاة الجماعة في المساجد والاقامة والسلام وتشميت
العاطس وما يفعل بالاموات من المندوبات والمندوب على الاعيان كالوتر والفجر
وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات
فيقتضي كلامه طرد الخلاف في انها مطلوبة من الجميع او البعض قال الشارح ولما ار نصا
لذلك ويقتضي ايضا الخلاف في التعيين بالشروع ومنع ولي الدين كونها افضل من سنة
العين قال لانتفاء العلة وهو السعي في اسقاط الاثم عن الامة وهنا لا اثم في الترك والثواب
لا يحصل بفعله لغيره ويحتمل ان يقال يتناول كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو اسحق
الشاطبي من ان المندوبات بالجزء تكون واجبا بالكل كالاذان في المساجد
وصلاة الجماعة والعيدين ولذلك لو تمالا اهل بلد على ترك ذلك اجبروا وعليه فسقوط
الاثم حالة القيام بالسنة موجود ايضا الا ان تكون ثم سنة على الكفاية بالكل والجزء
فيصح ما قاله ولي الدين **تنبيهات** الاول ذكر القرافي عن صاحب الطراز
ن اللاحق ان اللاحق بالمجاهدين وقد سقط عنهم الفرض بقيام غيره به يقع فعله فرضا بعد
ان لم يكن واجبا عليه قبل فعله وكذلك ما اشبهه من فروض الكفاية لان مصلحة
الكفاية الوجوب لم تتحقق بعد فلم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل جميعهم
واجبا وان اختلف زمانهم باختلاف مساعيهم **الثاني** قال الامام والقرافي
يكفي في توجه الخطاب بفرض الكفاية غلبة الظن وكذا السقوط وخالف الفهري
في السقوط وقال ما يتصور العلم بحصوله لو كنت خوطبت بكفنه ودفنه فلا يسقط
الا العلم بالامتثال وما تعذر العلم به كما في قيام طائفة بالجهاد واعلاء كلمة الدين
يكفي في اسقاطه الظن **الثالث** قال القرافي كما تتكرر مصلحته بتكرره فهو
على الاعيان وما لا فهو على الكفاية كانفكاك الغريق وشبهه قاله هنا
تنبيه ان سقوط الاثم عن من لم يفعل بفعل الاخرين انما هو مجاز لا حقيقة التسبيه
في انتفاء سبب الوجوب عن الباقين ص المسألة الاكثر ان جميع وقا لظهر

جوازا ونحوه وقت لادائها ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافا لقوم وقيل
الاول فان اخر فقضا وقيل الاخر فان قدم فتعجيل وقيل نفل ناب عن فرض وقيل
الوجوب غير معين والحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالاخر والكرخي
ان قدم وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا لاخر الوقت ش الواجب الموسع قال الفهري
يرجع حاصله الى الواجب المخير والذي ذهب اليه الجمهور واكثر المالكية قال القاضي عياض
هو مذهب مالك الى ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت العصر وقت للاداء لقوله عليه
السلام ما بين الوقت ما بين هذين وقت وقالوا لا يجب على المؤخر العزم على الامتثال
وذهب القاضي عبد الوهاب منا وكثير من الفقهاء وبعض المعتزلة الى انه لا يؤخر عن اول
الوقت الا الى بدل وهو العزم فالعزم بدل عن التقديم لا عن الفعل وقال بعض اصحابنا
العزم واجب ولا اقول انه بدل حكاه الباجي وذكر عن بعض اصحابنا ايضا ان الواجب
غير معين والمكلف بتعيينه وحكاه الشيخ ابو اسحق عن الكرخي وقال القرافي
الخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين
فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك ولا يأثم بالتاخير لبقاء المشترك ويأثم
اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب فلا يرد علينا مخالفه
الوقت وهو محسوب بعض ما عند المالكية بخلاف غيرنا وقيل الوجوب يختص باول
الوقت وهو محكي عن بعض الشافعية وقال الفهري لا يعرف هذا القول في مذهب
الشافعي وقيل يختص باخر الوقت فان قدمه كان تعجيلا للواجب كما في تعجيل
الزكوة قبل وجوبها وهو محكي عن الحنفية والذي حكاه ابن الحاجب عنهم
انه نفل ناب عن فرض والمشهور عن الحنفية كما حكاه والد المصنف والصفي الهندي
ان الواجب الجزء الذي يتصل به الاداء من الوقت والا فاخر الوقت الذي يسع
الفعل ولا يفضل عنه وقال الكرخي من الحنفية ان قدم الفعل عن الاخر وقع واجبا
بشرط بقائه مكلفا لاخر الوقت فان جن في اثناء الوقت او مات فما فعله او لا نفل
قال الغزالي وهذا باطل بالاجماع على ان من صلى في وسط الوقت ومات عقب سلامه
انه مؤد الفرض الله تعالى كما نواه واداه وادرك فريضة الله تعالى وتقدم ذكره
القول الاخير عن الكرخي انه كالمخير وحكاه الامدي عنه القولين تنبيه

٢٤

قال ولي الدين تقييد المصنف وقت الظهر بالجواز ليخرج وقت الضرورة وهو من زيادته
على غيره ص ومن اخر مع ظن الموت عصى فان عاش وفعله فالجمهور اداء والقاضيان
ابو بكر والحسين قضاء ومن اخر مع ظن السلامة فالصحيح لا يعصي بخلاف ما وقته العمر
كالحج ش اتفق الجمهور المثبتون للوقت الموسع على ان من ادرك الوقت وغلب على
ظنه الموت في جزء منه كالمستحق للقتل بعد الزوال ان الوقت بالنسبة اليه صار
مضيقا فلا يجوز له التاخير قال ولي الدين وكذا لو ظن ذلك بسبب اخر من
اغماء او جنون او حيض في اثناء الوقت تضيق عليه الوقت فان اخر عصى فان تخلف
ظنه وعاش وفعلها في الوقت المقدر لتلك العبادة شرعا فذهب الجمهور الى
انه اداء لصدق حده عليه ولا عبرة بالظن المتبين خطاه وقال القاضي ابو بكر قضاء
لان وقته بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت قال الرهوني وعلى هذا فلا خلاف
بينهم في المعنى وان اراد القاضي وجوب نية القضاء فبعيد ونقول القاضي ابو بكر
قال القاضي الحسين من الشافعية فيما حكى المصنف ونقل ولي الدين عن الشارح
انه قال لا يعرف له التصريح به والظاهر انه اخذه بالاستلزام من قوله فيما اذا
شرع في الصلاة ثم افسدها ثم صلاها في وقتها انها قضاء لتضييق الوقت بالشروع
وفيه نظر فان القاضي انما قال انها قضاء لاعتقاده ان الوقت خرج وقال القاضي
حسين الوقت باق مع كونها قضاء قال ولي الدين والظاهر ان مراد القاضي حسين
الوقت في حق غيره لا في حقه هو وفي مخالفة القاضي ابي بكر وقول المصنف
ومن اخر مع ظن السلامة الى اخره ذكر الفهري ان هذا مما اورد على القول بثبوت
الوسع وانه اذا مات المكلف في اثناء الوقت فان لم يعص لم يبق للوجوب معنى
وان عصى فكيف يعصي وقد فعل ما له ان يفعله قال واجيب عنه باختيار
انه لا يعصي والمجوز له التاخير بشرط سلامة العاقبة واورد عليه انه ربط التكليف
بلبس واجيب عنه بان التكليف متحقق والمشروط بسلامة العاقبة جواز التاخير
والجواز ليس من التكليف وهو كما قالوا في ضرب الامام والمؤدب والزوج التاديب
بشرط سلامة العاقبة والمنقول في الصلاة انه لا يعصي على اصح الوجهين وفي الحج يعصي
على اصح الوجهين لعظم الخطر بطول الزمان وقال الابياري الشروط اما في علم الله

للمشروطات فلا يصح ان يجعل سلامة العاقبة شرطا وقد لحظ مالك رحمه الله تعالى
هذا الاصل في الصلاة والايمان اما الصلوات فقال ان الطاهر اذا لم تصل في اول
الوقت واصابها الحيض اخره انه لا قضا عليها لان الحيض اصابها في وقت الاداء فاما
الوجوب فقصير بما به من اصابها الحيض اول الوقت وقال الشافعي يجب عليها
القضا وكانه نظر الى انها انما جاز لها التاخير لتفعل فيما بعد ومالك لم ير هذا
شرطا لحصول الابهام فيه وخروجه عن حقيقة الشرط بانه غير صالح لتعريف الحكم وط
وكذلك قال فيمن اخر قضا رمضان مع التمكن منه فانه عندنا يوسع له في القضا الى
شعبان فان اخر واتفق عذر منعه من القضا لم يكن عليه فدية المؤخر لانه الى
بعض الوقت الموسع وكذلك قال في الحالف ليفعلن فان لم يضرب اجلا
فهو على حنث كما يقول في الامر المطلق وان ضرب اجلا وكان على بر الية ونسبه
كالامر اذا انضبط له وقت ورجح عدم العصيان في مسئلة الصلاة محتجا بان الصحابة
رضي الله عنهم كانوا لا يعصون من مات فجاة بعد مضي اول الوقت وعليه الامام
في البرهان للشافعي والمحققين من اصحابه وهو الذي ذكر الشيخ خليل في
مختصره من مذهبنا ورجح الامام في موضع اخر من البرهان العصيان واما مسئلة
الحج وما في معناه مما هو مغيا بالعمر كقضا الفوائت فالخلاف انما هو مفرع على
القول بعدم الفور وجواز التاخير وفي المذهب عندنا قولان في الحج وصرح الابياري
بان قضا الفوائت عندنا على الفور وقال ابن رشد لا ينبغي لمن عليه فوائت
ان يشتغل بالنوافل الا ما كان منها موكدا كالفجر ويقضي من الصلوات ما لا بد منه
فلو صلى الفا فله كان مثابا وهي عند الشافعية على التراخي واختار
الابياري في صورة الحج انه اذا مات بعد الامكان انه عاص قال لانا اعتبار التاخير
بامر جهة ترك الواجب وقال القاضي يجوز التاخير بشرط العزم على الفعل
وقال انما يصح العزم اذا اخر الى امر يغلب على ظنه البقا اليه وهل تاخير الحج
من سنة الى سنة مما يغلب على الظن قال ابو حنيفة لا يغلب على الظن وقال
الشافعي يغلب على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وذكر
ولي الدين ان الجوزي ذكر عن اصحابهم تقدير التاخير المستنكر ببلوغ نحو

الخمسين او الستين ووقع عندنا ان موخر الحج الى الستين مع الاستطاعة غير مقبول
الشهادة **ص** المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب وفاقا للاكثر
ونالها ان كان سببا كالنار للاحراق وقال امام الحرمين ان كان شرطا شرعيا لا عقليا
او عاديا فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره وجب او اختلطت منكوحة
باجنبية حرمتا او طلق معينة ثم نسيها **ش** ما لا يتم الواجب الا به ينقسم
الى ما ليس للمكلف كالقدرة على الفعل واليد في الكتابة والرجل في المشي
وقال الغزالي وهذا القسم لا يوصف بالوجوب لان عدمه يمنع الايجاب الا على
مذهب من يجوز تكليف المحال وكذلك حضور الامام في وجوب الجمعة وحضور
تمام العدد فانه ليس له فاحترز المصنف بقوله المقدور من هذا القسم الذي ليس
بمقدور وخرج بقوله المطلق الواجب المقيد وهو ما توقف على وجود سبب
لا يجب على المكلف تحصيله كوجوب الزكوة فانها متوقفة على وجوب
النصاب او على وجود شرط كوجوب الحج فانه متوقف على الاستطاعة التي هي
شرط في الوجوب ولا يجب على المكلف تحصيلها اتفاقا فمحل الخلاف هو ما يتوقف
عليه ايقاع الواجب وصحته بعد تقرر الوجوب وذكر المصنف في ذلك اربعة
مذاهب احدها انه واجب سواء كان سببا او شرطا كان ذلك الشرط عقليا
كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب الا به وعاديا كغسل جزء الراس لتحقق غسل
الوجه فانه لا يمكن عادة غسل الوجه بدون جزء الراس قال الغزالي ولو قدر
على غسل الوجه بدون جزء الراس لم يجب ومنه امساك جزء من الليل للصائم
وفيه خلاف عندنا وكذا اذا كان الاتيان به طريقا الى العلم بالاتيان بالواجب كالاتيان
بخمس صلوات اذا ذكر واحدة منها لا يعلم عينها ومنه الحكم فيما اذا اختلط ثوب طاهر
بثياب نجسة او انا طاهر باوان نجسة فانه يصلي بعدد النجس وزيادة طاهر فان
استعمالها على الوجه المذكور طريق على العلم بالاتيان بالواجب وهو تحقق الطهارة
التي هي شرط وقيل يتحرى في ذلك بناء على ان هذه الطريق فيه معارض وهو
الاقدام على الصلاة مع الشك في الشرط الذي هو الطهارة لان طهارة الحدث
بشرط اجماعا مع القدرة وفي شرطية طهارة الخبث خلاف وقد يكون الطريق الى العلم

بالاتيان بالواجب كف كما اذا تعذر عليه ترك المحرم الا بترك غيره المذهب الثاني انه غير
واجب لان الامر انما اقتضى تحصيل المقصد فقط الثالث يجب ان كان سببا كالنار
للاحراق فان الامر بحرق شخص يتوقف على ايقاد النار التي هي سبب في احراقه فالامر
بالاحراق متضمن للامر بايقاد النار الرابع وبه قال امام الحرمين يجب الشرط الشرعي
كالطهارة دون العقلي والعادي فالامر بالصلاة يقتضي الامر بشرطها الشرعي دون
شرطها العادي والعقلي وسكت الامام عن السبب قال المصنف على ما ذكر المحلي
عنه هو اولى بالوجوب وذكر عن ابن الحاجب انه غير مقصود بالطلب للشارع كالشروط
العادية والعقلية واختاره قال الفهري واعلم ان الخلاف في الشروط العقلية والعادية
انما هو في وجوبها شرعا او وجوب مستلزمها واما وجوبها عقلا او عادة فلا نزاع فيه
تنبيهان الاول قد تقدم ان التقييد بالمقدور انما هو على مذهب من منع التكليف
بالمحال واما المجيز فلا يقيده بذلك والمصنف ممن يجيز التكليف بالمحال والاقرب
في الجواب ان يقال لعله ممن يجيزه عقلا ويمنعه شرعا فان الخلاف على ما ذكر الرهوني
في الجواز العقلي والشرعي الثاني ان قلت قول المصنف ان تعذر ترك المحرم الى اخره
نظيره ان مسئلة اختلاط المنكوحة بالاجنبية وكذا ما بعدها كالمثال لما قبله
وعليه فلم كرر المثال ولم ادخل او على لفظة اختلطت قلت اما الاول وهو تكرار المثال
فالجواب عنه يتبين بما ذكره الغزالي في المثالين قال بعد ذكره مسئلة اختلاط المنكوحة
بالاجنبية اذا قال لزوجتيه احدكما طالق يحتمل ان يقال تحل وطئهما والطلاق
غير واقع لانه لم يتعين له محل كما لو باع احد عبديه ويحتمل ان يقال حرمتا عليه جميعا
لانه لا يشترط تعيين المحل للطلاق بل اليه التعيين وعلى هذا اكثر الفقهاء قال
ولا ينقدح في هذه ما توهم في التي قبلها من ان احداهما منكوحة والاخرى محرمة
لان ذلك حصل من الادمي عرض بعد التعيين بخلاف هذه والذي اشار اليه هو ما حكاه
بعضهم في مسئلة الاختلاط ان المحرمة انما هي الاجنبية والمنكوحة حلال
لكن يجب الكف عنها وضعفه وقال فيه تناقض لانهما حرامان احداهما لعلة كونها
اجنبية والاخرى لعلة الاختلاط فالاختلاف في العلة لا في الحكم والى هذا المعنى اشار
المصنف بقوله حرمتا واما ادخال او فلم استحضر له الان جوابا والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم ربما يتوهم ان [illegible] ترك المحرم [illegible] الترك [illegible] لم يعلم فعل الحرام [illegible] تعذر ترك [illegible] الكل [illegible] استعمال [illegible]

ص [illegible] المنفصلة [illegible] الطلاق [illegible] الحرمة [illegible] العلم المطلقة [illegible] الحرمة [illegible] لم يعلم [illegible] المطلقة [illegible] الحل [illegible] البعض [illegible] ترك [illegible] الحرام [illegible] البعض

٢٦

مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه خلافا للحنفية فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهة
وان كان كراهة تنزيه وهو الصحيح اما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب
فالجمهور تصح ولا يثاب وقيل يثاب والقاضي والامام لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد لا
صحة ولا سقوط ش ذكر الامام في البرهان عن المحققين ان المكروه لا يدخل تحت الامر المطلق
وعن بعض الفقهاء انه داخل قال ونحن لا ننكر وقوع الشيء مجزيا مسقطا فرض الامتثال
وان كان وقوعه على حكم الكراهة ومن تتبع قواعد الشريعة الفا من ذلك امثلة تفوت
الحصر فلا يمتنع اذا اجتماع الاجزاء مع الحكم بالكراهة قال الابياري وليس الامر كما قال
بل يستحيل ان يكون المكروه طاعة على حال فكذلك ان تعددت الوجوه وصح الانفصال
في الصلاة في المغصوبة امكن ما قال ووجه ما ذهب اليه المحققون ان المكروه مطلوب
تركه فلا يصح اندراجه تحت الامر الذي هو طلب الفعل لان الجمع بين طلب الفعل والترك
~~في امر واحد من وجه واحد متناقض واذا تحقق ذلك ان يكون المامور به غير المنهي~~
من وجه واحد متناقض واذا تحقق ذلك وجب ان يكون المامور به [illegible] فعله على
وجه كره الشرع ايقاعه عليه الا يكون ذلك الفعل امتثالا ولا يكون الفاعل ممتثلا وقوله
التنكيس انما صح لانه من قبيل ما تعدد فيه الجهة وصح فيه الانفصال فانه لم يرد فيه نهي
عن التنكيس مقصودا وانما كره لما بالنظر الى مخالفة السلف الصالح او نهي عن وقوع
العمل لا من جهة خصوصية التنكيس والامر بالوضوء والنهي عن مخالفة السلف
الصالح او نهي عن وقوع العمل على وجه يخالف فيه صحة جماعة من حملة الشريعة من غير
عسر ولا عذر في ارتياد الموافقة وذكر الغزالي والابياري ان الصلاة في المواضع المكروهة
وهي معاطن الابل وما ذكر معها قد يتعقل فيها انفكاك الجهة ايضا ونص ابن رشد من شيوخ
مذهبنا على ان التنفل بعد الجمعة على القول بكراهته لا ثواب فيه فيحتمل انه يكون
بناء على ما تقدم من انه لا يتصور ان يندرج تحت الامر ولا يكون طاعة لكن التعبد
بنفي الثواب لا يلزم منه نفي الصحة الا على راي من يرى انهما مترادفان والجمهور
على ان الصحة اعم واذا ثبت استحالة الجمع بين طلب الفعل وطلب الترك يستحيل
كون الشيء الواحد بالشخص واجبا حراما من جهة واحدة الا على [illegible] التكليف
بالمحال عقلا او شرعا قال الرهوني واما الذين يمنعونه شرعا فكذلك [illegible] الواحد بالجنس

او النوع فلا يمتنع انقسامه الى مأمور به ومنهي عنه كالسجود مثلا فانه لله واجب وللصنم
حرام اما الواحد بالشخص اذا كان له جهتان كالصلاة في المغصوب فذهب الجمهور الى ان الصلاة
تصح واختلفوا في الثواب والاكثر على عدمه وذهب الامام احمد واكثر المتكلمين الى انها لا تصح
ولا يسقط القضا قال الزركشي وحكاه ابن العربي عن مالك وعزاه في البرهان لابي هاشم
قال وقيل انها رواية عن هشام عن مالك وذهب القاضي ابو بكر والامام الرازي الى انها لا تصح
ويسقط الطلب عندها لا بها حذرا من مخالفة الاجماع ومعنى عندها لا بها ان الصلاة تقع
مأمورا بها ولكن لا يسقط التكليف بها بل عندها كما يسقط التكليف لعذر وذلك بمثابة
من شرب خمر الجنون فان العبادة تسقط عنده هذه المعصية لا بها والاجماع الذي
اشار اليه هو مخالفة ائمة السلف لانهم لم يأمروا الغصاب باعادة الصلاة التي اقاموها
في الدور المغصوبة قال الابياري وثبوت الاجماع بهذه الطريق صعب وطريق مشكل
فان [illegible] وكثير منها انقصر امره ولم يتفق نقله تواترا اذ ليس من الامور العظيمة
التي تتوفر الدواعي على نقلها ومنها ان يكون بعضهم رأى القضا ولم يحك رأيه في المسئلة لعظمه
او لم يستفت فيها واكتفى بجواب غيره وما اراد ان يرد على المجتهد في محل الاجتهاد الى غير ذلك
من الوجوه وذلك تمنع من العلم بانطباقهم على عدم القضا قال واما من قال
بالصحة فيرجع حاصله الى تعدد الجهات واقامتها مقام تعدد الذوات وينظر في ذلك
الى مقصود الطالب فقد يطلب الشي من جهة وينهى عنه من جهة ولكن يشترط في
ذلك امران احدهما بيان تعدد الجهة والثاني صحة الانفصال اما اذا تعددت الجهة
ولم يكن الفصل استحال لاستحالة تعلق الامر بجهة والنهي باخرى واما ما ذهب اليه
ابو هاشم من ان من توجه عليه قضا دين باطلة فلازمه مع عدم اختصاصه
ببطلان الصلاة بل يتعدى الى النكاح والبيع وغيرهما وكذلك لا يختص الامر بقضا الدين
بل الحقوق التي يجب التنصل منها والاستحلال كالغيبة وغيرها وجميع ما يتعلق
بحقوق العباد فيفضي ذلك الى بطلان اعمال اكثر الخلق من صلاة وصوم وزكاة وحج
وبيع وشرا واعتاق الى غير ذلك من التصرفات التي هي ضرورات الخلق وهذا معلوم
بطلانه من اصل الشريعة علما ضروريا ص والخارج من المغصوب تائبا آت
بواجب وقال ابو هاشم حرام وقال امام الحرمين مرتبك في المعصية مع انقطاع

روايته م

صلاة م

تكليف

تكليف النهي وهو دقيق والساقط على جريح يقتله ان استمر وكفوه ان لم يستمر قيل
يستمر وقيل يتخير وقال امام الحرمين لا حكم فيه وتوقف الغزالي ش حد
الاصولي فيما لا يخلى فيه تعدد الجهة وصحة الانفصال بان استحالة تعلق الامر
والنهي معا بالفعل وذكر المصنف في ذلك فرعين كالمثالين لمورد الكلام احدهما من
توسط ارضا مغصوبة ثم تاب واراد الخروج فقال الجمهور هو في خروجه آت بواجب
لان فيه تقليل للضرر وذلك اذا خرج بالشرط في الخروج من الشرع وسلوك اقرب
الطرق واقلها ضررا ويقصد بخروجه مفارقة الغصب لانه لو قصد بالخروج التصرف
في ملك الغير لم ينتف المعصية كما اذا قصد بالنزع من الفرج الالتذاذ وقال ابو هاشم
هو ان تخرج ام قال الابياري وهو جار على قواعدهم في التحسين والتقبيح اذ التصرف
في ملك الغير بغير اذنه قبيح عنده والقبيح لا يصح ان يكون مطلوبا غير ان ذلك يوقعه
في التكليف بالمحال فانه قال اذا خرج عصى واذا مكث عصى فقد حرم عليه الشي
وضده ونحن نقول ليس التصرف في ملك الغير حراما لصفة هو عليها وانما حرم لتحريم الشرع
وهذا التصرف واجب فلا يصح ان يكون معصية وقال امام الحرمين الخارج مرتبك
في المعصية اي حكم المعصية مستمر عليه والقطع تكليف النهي عنه وقال الابياري
قول الامام بعيد وقال المصنف قول الامام دقيق اي في النظر وبيانه على ما قاله
الشيخ ابو اسحق الشاطبي ان متعاطي السبب قد يبقى عليه حكم وان رجع عن ذلك السبب
او تاب فيظن ان المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب وليس كذلك وذكر ان
كلام امام الحرمين مبني على كلام ابي هاشم قال وما ذكره الامام صحيح باعتبار الاصل
المذكور فان اصل السبب انتج مسببات خارجة عن نظره فلو نظر الجمهور اليها
لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب حكم المعصية الى وقت الانفصال عن
المغصوب قال وهذا ايضا ينبني على الالتفات الى ان المسبب خارج عن نظره فانه
اذا نظر ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين احدهما كونه سببا في الخلوص عن
التعدي بالدخول الثاني كونه نتيجة دخوله ابتدا وليس من كسبه بهذا الاعتبار
اذ ليس له قدرة على الكف عنه قال ومن هذا مسئلة من تاب عن القتل [illegible] السهم
عن القوس ومن تاب من بدعة بعد ما بثها في الناس وقبل اخذهم بها او بعد ذلك

وقبل رجوعهم عنها وبالجملة تعود [illegible] السبب على كماله وقبل وجود معتمدته او بعد
وجودها وقبل ارتفاعها ان امكن فقد اجتمع في المكلف الامتثال مع بقاء العصيان فاذا
اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الاول كان عاصيا ممتثلا الا ان الامر والنهي
لا يتواردان عليه في هذا التصوير لانه من جهة العصيان غير مكلف لانه قادر عليه
وهو مامور بالخروج وممتثل به وهذا معنى ما اراد الامام فلا يرد عليه اعتراض الفرع
الثاني من سقط على جريح في وسط جرحا انه لو بقي عليه لقتله ولو انتقل لم يجد الا بدنا
آخر وفي انتقاله اهلاكه ولو لمن التي هذه المسئلة ابو هاشم قال امام الحرمين
ولم نتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبت وفرضها الامام فيما اذا جثم على صدر صبي
محفوف بصبيان وبين الغرض في المسئلة التي قبل هذه والمقطوع به سقوط التكليف عنه
مع استمرار حكم العصيان اما وجه سقوط التكليف فلانه يستحيل تكليف ما لا يطاق
واما وجه استمرار حكم العصيان فللتسبب الى ما لا مخلص منه ولو فرض ان رجلا
القاه على بحيث لا ينسب الواقع الى فلا تكليف ولا عصيان قال ومما خرج
على المسئلة لمن خالط اهله في آخر السحر قاصدا ايقاع ذلك بحيث اذا طلع الفجر
اقترن بطلوعه النزع وهذا القصد عسر التصور مع غموض مدرك اول الفجر فان تصور
وقوع النزع الواقع مع اول الفجر فالذي اراه انه يفسد صومه لانه تسبب الى وقع المخالطة
في مقارنة الفجر وان كان متمكنا وان خالط اهله ظانا انه في مهل من بقية الليل
لم يفسد بذلك صومه قال والفقهاء لا يفصلون هذا التفصيل ثم قال الابياري
وما قاله الامام ليس بصحيح وذلك ان مدار المسئلة على حرف وهو ان النزع هل
هو فعل الملاقين قال ولا يظن بطلانه لنزع المقادن سواء تعهد ام لا وان لم يكن وطئا
فلا يفسد سواء تعهد ام لا وهذا الذي يقوله مالك والشافعي قال واما مسئلة
ابي هاشم فينظر فيها الى ارجح الضررين فان تقرر استواء الضررين في المقام والانتقال
ففي هذه الصورة تردد فقال قائلون بالتخيير لاستواء الحالتين وقال قائلون
يمكث لان الانتقال فعل مبتدأ بخلاف اللبث وهذا ضعيف لان مكث الحياة
كانتقاله والمختار ان يقال لا حكم لله تعالى فيه ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم
وهذه المسئلة ليست منصوصة ولا نظير لها في المنصوصات واما قول الامام

لانه مسبب عن دوام الخارجه
لدونه فلا نهي اذ ذاك يحرم
فهذا الامتثال مكلف به

ان التكليف ساقط مع قوله لا الخلو او اقعة عن حكم فعجب وقد سأله ابو حامد
عن ذلك فقال حكم الله الا احكم فقال ابو حامد فقلت لا افهم هذا وهذا حسن ادب منه
وتعظيم للمشايخ عن الاسلم بان مراده ~ والقول بان حكم الله الا احكم متناقض وذكر ولي
الدين عن الشارح انه اجاب عن الامام بان مراده لا حكم من الاحكام الخمسة والبراءة الاصلية
حكم الله ولا خلو او اقعة عن حكم بهذا الاعتبار واما ما ذكره المصنف عن الغزالي من التوقف
فاشار به الى ما قال في المستصفى يحتمل ان يقال يستمر وان يقال يتخير وان يقال لا حكم فيه
فيفعل ما شاء ص مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقا ومنع اكثر المعتزلة والشيخ
ابو حامد والغزالي وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه ومنع
معتزلة بغداد والآمدي المحال لذاته وامام الحرمين كونه مطلوبا لا ورود صيغة الطلب
والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ش هذه المسئلة مما تكلم عليها الاصوليون و
المتكلمون لتعلقها بالاصلين ووجه تعلقها باصول الفقه ان الاصول عبارة عن العلم
بادلة الاحكام من حيث الاجمال وهو يستدعي البحث في المحكوم فيه وهي الافعال
ومن شرط الفعل ان يكون مقدورا للمكلف واما وجه تعلقها باصول الدين فان الاشعرية
اذا اثبتوا عموم الصفات لله سبحانه وبينوا ان كل حادث واقع بمشيئة الله تعالى
وقدرته قالت المعتزلة هذا يلزم منه التكليف بالمحال لان الله تعالى اذا امر بفعل
وهو من خلقه كان حاصل الامر افعل يا من لا فعل له وافعل ما انا فاعل واجاب الاصحاب
بوجهين احدهما التزامه والزامهم على قولهم مثله فان خلاف المعلوم مكلف به
وفعله متوقف على خلق داع من الله تعالى وقد طرقه ولم يخلقه له والثاني ان للعباد
في بعض الافعال كسبا والكسب متعلق على التعيين فلا نقول بالاستقلال ولا بالجبر
والتكليف انما يقع بالمكسوب واذا ثبت هذا فالكلام في المسئلة في الجواز والوقوع
واما الجواز ففي المصنف فيه مذاهب احدها جوازه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته
او محالا عادة وعزاه ولي الدين لاكثر اصحابهم واختاره الابياري وغيره الثاني
المنع مطلقا وبه قال اكثر المعتزلة وحكاه المصنف عن الشيخ ابي حامد الغزالي
وابن دقيق العيد قال ولي الدين وفي النقل عن الاخير نظر وهذا القول مقيد
بما علم الله انه لا يقع فانه وان كان وقوعه محالا فقد انعقد الاجماع على التكليف به

لذ

الثالث منع التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز طلبه ولا التكليف به عند المحققين ونسب
ذلك للاشعري وقال امام الحرمين بالمنع ان اريد به طلب الفعل وان اريد به ورود صيغة
الطلب فقط فغير ممتنع مثل قوله تعالى كونوا قردة قال الابياري وهذا التقسيم باطل
فان السؤال ليس عن مجرد ورود صيغة افعل وانما الصيغة بعد الاشتراك في جهة والا
فراق في غيرها ومجرد الصيغة لم يشارك التكليف في شي فلا معنى للاستفسار
في غير موضع الاحتمال هذا في الجواز واما الوقوع فذكر ولي الدين فيه ثلاثة مذاهب
وذلك فيما عدا صورة الاجماع المتقدمة احدها الوقوع مطلقا والثاني مقابله
وحكاه الامام في الشامل عن الجمهور الثالث التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كالجمع
بين الضدين فامتنع التجويز فيمتنع والممتنع لغيره واقع قال المصنف وهو الحق تنبيه
ذكر ولي الدين ان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه من المستحيل العقلي وقال الابياري
اختلف المتكلمون في خلاف المعلوم هل هو مستحيل او ممكن فقال قائلون انه مستحيل
اذ حقيقة المستحيل ما لو قدر وجوده لزم منه محال وخلاف المعلوم كذلك لانه لو قدر
لزم منه محال وهو انقلاب العلم جهلا وقال قائلون انه جائز وهو الصحيح
لصحة وقوع مثله وما جاز على احد المتقابلين جاز على مثله والعلم يستحيل ان يوثر
في المعلوم لصحة تعلقه بالواجب والمستحيل وهما لا يقبلان التاثير من شرط الممكن
وقوعه بل قبوله للوقوع لو رجح ويستحيل ان يقع بنفسه اذ لو كان كذلك لخرج
عن كونه ممكنا فلم يمتنع وقوعه لنفسه لكن لان المرجح لم يرجحه فاستحالة لذاته
وهذه الاستحالة لا ترجع لنفس الشي فلا تؤثر فيه والمستحيل ما لو قدر وجوده لنا الف
عن قبوله وليس خلاف المعلوم من هذا القبيل ص مسئلة الاكثر ان حصول
الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع
والصحيح وقوعه خلافا لابي حامد الاسفرايني واكثر الحنفية مطلقا وللقوم في الاوامر
فقط ولاخرين فيمن عدا المرتد قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف
وما يرجع اليه من الوضع لا الجنايات والاتلافات وترتب اثار العقود ش
مسئلة تكليف الكفار بالفروع فرعية وانما فرضها الاصوليون مثالا للاصل
وهو ان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط هل يصح ام لا قال القرافي وحرف المسئلة

ينبني على ان الامكان المشترط في التكليف هل يشترط فيه التمكن الناجز ام لا فمن
اشترطه منع ذلك ومن اعتقد ان الشرط التمكن على الجملة وهو الحق جوز التكليف
فانه يمكن الايمان بالمشروط والتوسل اليه والاتيان بالشرط وتحصيله فالاجماع على تكليف
الدهري بالايمان بالرسول المشروط بتقدم الايمان بالله تعالى والاجماع امر المحدث
بالصلاة ولا يشترط تقدم الطهارة ولو اشترط التمكن الناجز لما صح التكليف بعبادة ذات
اجزاء جملة كالصلاة مثلا هذا البحث في طرف الجواز وهو حظ الاصولي قال واما الوقوع
فمباحث الفروع وتكلفا فيه وغلبة الظنون وذكر المصنف فيه اربعة مذاهب
احدها انهم مخاطبون بفروع الشريعة وصححه المصنف وعزاه ابن الحاجب للمحققين
وذكر ولي الدين عن مالك والشافعي واحمد وهو ظاهر المذهب عن الباجي وابن العربي
وابن رشد ودليله قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية وقالوا لم نك من
المصلين الاية وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية ولا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن الثاني
انهم غير مخاطبين بذلك وبه قال اكثر الحنفية قال الابياري وهو ظاهر مذهب مالك
وفي مذهبه قول شاذ انهم مخاطبون وقال المهري المذهب الي عدم خطابهم
اقرب منه الي خطابهم ومن شيوخ المذهب من يحكي عن المذهب من غير ترجيح
الثالث انهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي لان المقصود في النواهي الترك وهو
حاصل به ورتبه التقرب وضعفه الابياري والمهري قال ويليق بهم صحة التكليف
بالمامورات التي لا تفتقر الي نية وقال ابن رشد في المقدمات قولنا ان الايمان
شرط في جميع العبادات ليس على الاطلاق لان ما يصح فعله بغير نية من الاعمال
العبادة يصح مع عدم الايمان اذا قلنا ان الكافر متعبد بشرائع الاسلام
وما النظر عند من جعله اول الواجبات ليس من شرط الايمان ولا النية الرابع
تكليف المرتد دون الكافر الاصلي قاله ولي الدين وفي المحصول في اثناء
الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير المرتد وقيد واله المصنف اطلاق
الاصوليين فقال محل الخلاف انما هو في خطاب التكليف وما يرجع اليه
من خطاب الوضع لكون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال ولي الدين والفرقان
مختلفان هل هو سبب في حقهم ام لا فاما ما كان من خطاب الوضع غير راجع

للتكليف كالاتلاف الذي هو سبب الضمان والجنايات التي هي سبب للغرم
او القصاص وترتب اثار العقود عليها من التصرف في المبيع بالبيع والقبض وما في معناه
ذلك فليس محلا للخلاف وهم مخاطبون بذلك اتفاقا تنبيهات الاول عبر المصنف
بتقييد الشرط بالشرعي من الشرط العقلي فان حصوله شرط في صحة التكليف لكونه
غير قادر وهو جار على مختاره في تكليف الغافل والساهي الثاني قد صرح
الابياري بالاجماع على تكليف المحدث بالصلاة ونحوه للفهوي لكن قد ذكر في اول
كلامه عن ابي هاشم ان المخاطب بالصلاة الا بعد الحدث قال ونسب الى خرق
الاجماع فان قلت اذا ثبت الاجماع فاوجه القول الذي لمالك في مسئلة من لم يجد
ماء ولا ترابا انه لا يصلي ولا يقضي وقد بناه بعض اهل المذهب على ان الطهارة شرط
في الوجوب وذلك مخالف الاجماع وكذلك القول بعدم الطهر في حق
ذوي الاعذار كالحائض اذا طهرت قلت اما الاول فالجواب عنها بتسليم اجزاءه
على ما ذكر وتقييد محل الاجماع بغير العاجز اعتبارا بالحائض فانه لا يوجب
لسقوط الصلاة عنها الا العجز عن الطهارة كما اشار اليه بعض شيوخ المذهب
واما الثاني وهي مسئلة التقدير لذوي الاعذار فقد يقال ان العذر موجب
لسقوط التكليف ويستصحب الى اخر زمن حصول الشرط وان لم تحصل بالفعل
وقال الشيخ ابن عبد السلام الكلام هنا انما هو راجع الى الطهارة هل هي شرط في
الاداء ام لا الثالث ذهب غير واحد من الاصوليين في مسئلة خطاب الكفار
بالفروع ان ثمرة الخلاف انما تظهر في الدار الاخرة وهو انهم هل يعاقبون على
الكفر فقط او عليه وعلى ترك الصلاة ونحوها من الفروع وصرح غير واحد من
شيوخ المذهب وابن بشير وغيرهم باجراء الخلاف في بعض المسائل على الخلاف
في هذا الاصل كمسئلة عدة الحرة الكتابية من وفاة زوجها المسلم وهو كثير
الرابع مقتضى تخصيص فرض المسئلة تكليف الكفار بالفروع يدل على عدم اطراد
الخلاف في سائر الشروط الشرعية كمسئلة الحدث وقال الزهوني
يشكل التعميم فان انتفاء الحيض والنفاس شرط شرعي وحصوله شرط في
التكليف بالصلاة وهذا الفرض ليس بمتفق عليه ايضا لانه قد ذهب بعض الفقهاء

انتفاء

الى ان الحيض مانع من الاداء لا الوجوب وايضا فتسمية المانع شرطا انما يطلقونه
الفقهاء تجوزا كما صرح به الشيخ ابو اسحاق الشاطبي عنهم ص مسئلة لا تكليف الا
بفعل فالمكلف به في النهي الكف اي الانتهاء وفاقا للشيخ الامام وقيل فعل الضد
وقال قوم الانتفاء وقيل يشترط قصد الترك ش قد تقدم ان الحكم هو خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف فلا تكليف الا بفعل ولا نزاع في ذلك في تعلق الامر
واما النهي ففيه مذاهب احدها ان المكلف به المقتضى بالنهي الكف وهو فعل ومعنى
كف الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه وصححه ابن الحاجب وغيره الثاني ان المكلف به
في ذلك هو فعل الضد فاذا قال له لا تتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركة الثالث
ان المكلف به هو انتفاء الفعل فالمكلف به في لا تتحرك هو نفس لا تفعل وهو عدم الحركة
الرابع انه يشترط في امتثال النهي قصد ترك المنهي عنه قال ولي الدين وهل يكتفى بنية
ترك المنهيات في الجملة او لا بد من جملة خاصة في كل منهي عنه فيه نظر قال وهذا القول
غير معروف فالمعروف قول بالتفصيل يعني الترك المجرد المقصود لنفسه من غير
ان يقصد معه ضده كالصوم فالمكلف فيه الفعل ولذا وجبت فيه النية وبين
الترك المقصود ايقاع ضده كالزنا فالمكلف به فيه الضد وهذا القول الذي ذكره ولي
الدين هو الذي ذكر الغزالي في المستصفى عن اكثر المتكلمين قال عقبه وقال بعض
المعتزلة قد يقتضي الكف فيكون فعلا وقد يقتضي الا يفعل ولا يقصد التلبس
بضده وانكر الاولون هذا وقالوا المنتهي بالنهي يثاب ولا يثاب الا على شيء و لا
يفعل عدم وليس بشيء فكيف يثاب على لا شيء قال والصحيح ان الامر فيه منقسم اما الصوم
فالكف فيه مقصود ولذلك يشترط فيه النية واما الزنا والشرب وقد نهي عن فعلهما
فيعاقب الفاعل ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف
الشهوة عنهما مع التمكن فيثاب على فعله ولا يبعد ان يكون مقصود الشرع
الخلو منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضداده تنبيهان قول المصنف
وفاقا للشيخ الامام حمله ولي الدين وجعل احدهما ان معناه الموافقة للقول
بان متعلق النهي الكف الثاني حمله على تفسير الكف بالانتهاء الثالث قال الشيخ
ابو اسحاق الشاطبي ذكر هذه المسئلة في اصول الفقه عارية لانه لا ينبني عليها فقه

ولا يجزئون فيه ص والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما والاكثر يستمر حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع وقال قوم لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهي ش اختلف ما يتوجه الامر على المكلف فقيل يتوجه عليه قبل المباشرة والى هذا ذهب الجمهور وذهب قوم الى انه لا يتوجه الا عند المباشرة قال المصنف وهو التحقيق واختلف الجمهور القائلون بانه يتوجه قبل المباشرة هل يستمر حال المباشرة وبه قال او لا يستمر وبه قال امام الحرمين والغزالي وعزاه ولي الدين للمعتزلة ايضا ونحوه للمهدي قال والمسئلة مبنية على وقت تعلق القدرة بالمقدور فعند الاشعري الاستطاعة مع الفعل لان الاعراض عندهم لا تبقى فالفعل مقدور حال الوجود فيكون مامورا وعند المعتزلة حال الوجود حاصل وتحصيل الحاصل محال فالقدرة تتعلق به قبل حصوله وحدوثه بالفعل لا بالقوة والصلاحية والزموا ان قبل الحدوث القدرة حاصلة ولا مقدور وعند الحدوث المقدور حاصل ولا قدرة فيلزم موتوبا بالفعل ولا اثر والزلفعل ولا مور وقول الامام الامر طلب وطلب الحاصل محال ان عنا به ان انشا الطلب لما هو كائن محال فمسلم وان عنا ان يستمر الطلب عليه حال وقوعه الى الخروج عنه فهو محل النزاع ثم ان الامر الموجه قبل المباشرة على مذهب الجمهور قبل الوقت توجه اعلام وبعده الزام هذا كلام المصنف ومقتضاه ان ما اتى به المكلف من المامورات قبل وقته وهو الزام والاتي بغير ما الزمه والاتي بغيره ما لزمه ولا يتاد منه ما لزمه على مقتضى الاصول الا ما خرج بدليل يظهر وفي المسئلة تفصيل جار على مقتضى الفقه وهو ان ما تمحض فيه التعبد كالصلاة والصوم فلا يجزي ايقاعه قبل لزومه ولا يجوز القدوم على فعل ذلك وما تمحض للمعقولية كاداء الديون قبل وقت لزومها فيجزي للذمة وجائز القدوم عليه ما لم يشتمل التقديم على امر محرم فيمنع كالاجل المعارض واما ما فيه الشائبتان كالزكاة فاختلف العلماء في جواز التقدم والاجزاء بناء على تغليب احد الشائبتين على الاخر وقد خرج من هذا بالدليل الوضوء قبل الوقت بانه وان كان فيه الشائبتان فقد اتفقوا على انه يجزي

٣١

ولذا ان يصلي به ما لم يخرج وقته من الصلوات بعد دخول وقته وقال القرافي قال القاضي عبد الوهاب اختلف الناس هل الامر قبل الملابسة امر على الحقيقة ام اعلام فذهب كثير الى ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن اما المتقدم فاعلام وقال الباقون هو امر وقول المصنف فالملام قبلها هو فتح الميم وهو جواب عن سؤال مقدر يرد على ما اختاره من ان التكليف لا يتوجه الا عند المباشرة تقريره ان القول بما ذكر يؤدي الى نفي التكليف وهو ان يترك المكلف الافعال حتى الكلف والفرض انه لا يكلف حتى يفعل وجوابه ما ذكر المصنف وهو انه قبل المباشرة ملام على التلبس بالكف المنهي عنه تنبيهان الاول هذه المسئلة والتي قبلها هما في المنهاج لابن الحاجب مسئلتان وجعلهما المصنف مسئلة واحدة ووجه ان الكلام على الثانية كانه من تمام الاولى اذ معناه المسئلة لا تكليف الا بفعل ووقت توجه التكليف به هو قبل المباشرة او حالة المباشرة الثاني ذكر ولي الدين عن القرافي انه قال هذه المسئلة اغمض مسئلة في اصول الفقه ثم قال لم اجد لها ولا يظهر لها ثمرة في الفروع وفيه عندي نظر الا ان يريد بذلك اول المسئلة كما قدمنا والا فثمرة هذا الخلاف تظهر في مسائل منها فرض الكفاية هل يسقط الاثم عن الباقين بالشروع او لا ومن ذلك ابطال العبادة بناء على انقطاع التكليف بالشروع او استمراره ص مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للمامور اثره مع علم الامر وكذا المامور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة اما مع جهل الامر فاتفاق ش يعني ان التكليف يصح مع علم انتفاء شرط وقوعه قبل وقته ويصح ان يعلم المكلف كونه مامورا اثر الامر قبل التمكن من الامتثال وكل منهما خالف فيه المعتزلة وفرض الامام المسئلة في البرهان في الطرف الاول من كلام المصنف وهو هل يصح ان يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال او لا حتى يمضي له زمن الامكان وعزا الاول للاصحاب والثاني للمعتزلة واختار وقال الابياري انما يتصور ان يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال

~~او لا حتى يمضي له زمن الامكان وعن الاول للاصحاب والثاني للمعتزلة واختار وقال~~

~~الابياري انما يتصور ان يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من اذا تصور ان يوم قبل~~

ذلك وقد اشترط المعتزلة في تصور ذلك كون ... الشرط ملتبسة على الطالب ونحوه

لابن الحاجب قال في المختصر الكبير يعلم التكليف قبل وقت الامتثال وان لم يعلم تمكنه عنده و
حاصله صحة التكليف بما علم الامر من انتفاء الشرط وقوعه عند وقته وخالف الامام والمعتزلة
ولما كان هذا الطرف هو الاصل الذي انبنا عليه الخلاف قصده بالاستدلال وذكر الابياري
ونحوه الرهوني ان مدار الخلاف في المسئلة راجع الى فائدة التكليف هل هو الامتثال فقط او قد
يكون فائدته الابتلا ايضا وعلى الاول فالتمكن من الايقاع شرط في توجه التكليف وعلى
الثاني فان التمكن انما هو شرط في ايقاع الفعل لا في توجه التكليف فان العاصي غير قادر
على الطاعة ولا يخرجه ذلك عن كونه مامورا به ومما اجري على هذا الخلاف من
افطر متعمدا في رمضان ثم جن ومات بقية نهاره فعلى مذهب الجمهور تلزمه الكفارة
وعلى ما اختاره الامام لا يكفر قال ولي الدين والاصح عدم الكفارة على خلاف البناء وقال
الابياري جريا على مذهب الجمهور اذا وقع الاحرام لم يتبين انه غير مامور به لو
لم انقطع التكليف عنه وعلى هذا افتى مالك رحمه الله تعالى بان المراة اذا افطرت
في اول النهار من رمضان ثم حاضت في اخره وجب عليها الكفارة لانها افسدت
الصوم المامور به على الحقيقة وليس طريان الحيض بالذي يبين سقوط التكليف من اوله
قال فان قلت لو علمت المراة بقول نبي صادق انها تحيض في اثنا النهار فهل تتلقى من
الاختيار جهة ان صوم بعض اليوم غير مامور به وهي لا تستطيع صوم الجميع قلنا
يجب عليها الصيام في الحال فان الرخص للافطار لم يوجد لو علمت انها لا تتمكن من صوم
اليوم توجه بالاخبار انها تحيض قبل الفجر لم ينا تامها انعقاد الوجوب في هذه
الصورة لفوات مقصد التكليف من الابتلا والعزم والاهتمام بالعمل وقول المصنف
وكذا المامور في الاظهر كما يصح مع الامر وجهل المامور وذكر ولي الدين عن الشارح
محل الخلاف بين الاصوليين في منعه لانتفاء فائدة التكليف يريد على كلا المذهبين
وحكى الصفي الهندي الاتفاق عليه الا على راي من يقول بتكليف ما لا يطاق
ومستند المصنف في خلافهم قول الفقها فيمن علمت انها تحيض في اثناء النهار
يجب عليها افتتاح النهار بالصوم وقوله اما مع جهل الامر فاتفاق يعني ان الامر اذا لم
يعلم انتفاء شرط قيل وقوعه قبل وقته فانه يصح منه الامر وهذا انما يتصور في
الشاهد كامر السيد عبده بخياطة ثوب غدا وذكر المصنف الاتفاق على ذلك

بانتفاء شرط [illegible] وقوعه في رمضان في الاظهر

٣٢

وحكى ولي الدين عن الصفي الهندي انه قال في كلام بعضهم خلاف فيه تنبيهات الاول
قول ولي الدين لفظ اثره في اثره في كلام المصنف هو بكسر الهمزة واسكان الثاء المثلثة
وتحقيق لمعناه الثاني لفظ العلم في كلام المصنف يحتمل ان يكون المراد به القطع كما عبر الامام
في البرهان وبه صرح القاضي قال الابياري وهو جار على اصله في ان كل مجتهد مصيب وان
الامارات اذا انتصبت حصل العلم بالحكم قال واما نحن اذا ابتنينا على ان المصيب واحد
لم يشترط في ثبوت العادة العلم بوجوبها بل نكتفي بالظن في ذلك ويحتمل ان يريد
به العلم المعنى الاعم الصادق على الظن الثالث قال الرهوني الاجماع على صحة التكليف بما علم
انه لا يقع يرفع الخلاف في مسئلة ما علم الامر انتفاء شرطه وقوعه قبل وقته وفرق
بينهما الشيخ ابن عرفة بان قال مسئلة الاجماع لا يمكن ادراك المكلف اياه فيها الفعل
على امكانه ومانع الشرط هو انتفاؤه ويمكن ادراك المكلف اياه فكان التكليف
مع امكان ادراك المكلف انتفاؤه تكليفا بالمحال ص خاتمة الحكم قد يتعلق على
الترتيب فيحرم الجمع او يباح او يسن وعلى البدل كذلك ش الشان المامور
بها او المنهي المامور بها على الترتيب على البدل قد يحرم الجمع بينهما كالمباح والميتة في المرتبة
ويحرم المراة من الكفوين في البدل وقد يباح الجمع بينها قال ولي الدين ومثله في المحصول في
المرتبات بالوضوء والتيمم وفيه نظر ومثاله في باب البدل ستر العورة بثوبين وقد
يندب الجمع بينهما ومثلوه بالجمع بين خصال كفارة الطهارة في المرتبات وخصال
كفارة الحنث واليمين باسم في البدل قاله المصنف وهذا الجمع لاجل ديل
ولا اعلم ولم ار احدا من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ولعل مراد الاصوليين الورع
والاحتياط بتكثير اسباب براءة الذمة ولعلهم مرادهم لم يريد وان الجمع قبل فعله
مطلوب بل اذا وقع بعضه فرضا وبعضه ندبا قال الشارح ولا انه اذا كفر بالعتق
في الظهار ثم صام فقط سقطت الكفارة بالاولى فلا ينوي بالثانية الكفارة لعدم بقائها
ص الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال عليه الكتاب القران
والمعني به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة
منه المتعبد بتلاوته ش لما فرغ من ذكر المقدمة شرع في بيان الكتب
السبعة التي وعد بها فقال الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال واقتصر

بسم الله

الترجمة ان هذا الكتاب مختص فيه على ما يختص بمباحث ... وعلى ما يختص به
وغيره وهو الكلام على الاقوال كالكلام على المنطوق والمفهوم والامر والنهي والعام
والخاص وما في معنا ذلك ثم عرف الكتاب بانه القران وهو حد لفظي لفظ القران والمعنى
برهنا اللفظ المنزل على محمد واحترز بذلك عن الكلام النفسي وان كان قرانا حقيقة
فان الاصولي انما يتكلم في اللساني لا في النفساني فلذا اخرجه قال ولي الدين وخرج بقوله
المنزل غير المنزل وعلى قوله على محمد ما انزل على غيره من الانبيا وبقوله للاعجاز
ما انزل عليه لا للاعجاز كالحديث قال الشافعي السنة وحي يتلا واما قوله بسورة منه
فتتمة لهذا الفصل وليس الاخراج شي واشار به الى ان السورة اقل ما وقع به الى
التحدي وما ذكر الامام في اسرار التنزيل من قوله تعالى فلياتوا بحديث مثله انه يقتضي
الاعجاز باية فيه نظر وقد قال مختصر الاسرار الظاهر ان الاية انما اقتضت الاعجاز
بجملة القران كما في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية وخرج بقوله المتعبد بتلاوته
ما نسخت تلاوته نحو اية الشيخ والشيخة على ما في الصحيح عن عمر انه كان قرانا يتلا
قاله ولي الدين وقال المحلي لا حاجة الى اخراجه وقوله المصنف المتعبد بتلاوته من
من زيادته على غيره وان كان من الاحكام وهي لا تدخل الحدود ص ومنه البسملة
اول كل سورة غير براة على الصحيح ش قال الابياري المعلوم ان كل ما يجل خطره
ويعظم امره فالدواعي متوفرة على نقله لا سيما القران الذي هو قاعدة الدين العظمى
واليه رجوع جميع الموحدين ويتفرع على هذا مسايل احدها البسملة هل اثباتها في اوايل
السور غير براة ام لا والذي ذهب اليه الاكثر من الاصوليين والفقها وعزاه المازري
لمالك وذكره ولي الدين عن الائمة الثلاثة انها ليست باية منه وروي عن الشافعي
انها اية في جميع اوايل السور غير براة وصححه المصنف وعنه انها اية من الفاتحة وصرح ولي
الدين عنه بعدم الخلاف في الفاتحة وقال الغزالي ميل الشافعي الى انها اية من سورة
الحمد وسائر السور لكنها في اول كل سورة هل هي اية في امرها او هي اية مع السورة هذا
هذا ما نقل فيه عن الشافعي فيه تردد وهو اضح ممن حمل تردده على انها هل هي اية من القران
في كل سورة ام لا وقال القاضي عياض نقل عن الشافعي انه قال لا ادري هل هي اية
من الفاتحة ام لا واختلف اصحابه في تاويل ذلك هل شك في انها اية منها او شك انه

الغزالي

٢٣

انها اية او بعض اية من القران قطعا تلاوة وحكما قال ومنه ايضا انها اية من
القران حكما لا قطعا قال وذهب ... او وما انها اية في كل موضع وقعت فيه ولا اعتبار بامر
السور قيل ونحوه لابي حنيفة وذكر ولي الدين عن ابي بكر الرازي واتفقوا على انها بعض اية
في سورة النمل في قوله تعالى وانه بسم الله الرحمن الرحيم وقال الابياري القراة الشاذة
عندي ابين في ثبوت كونها قرانا من التسمية في اوايل السور الا ان القرات قد اسندت والقراة
الشاذة الى القران بالنصوص الصحيحة ولم يثبت نص صريح بذلك في التسمية وانما تلقاها
من تلقاها من وجودها مكتابة وذلك ليس بنص صريح في كونها قرانا لا تواترا ولا احادا وقد
قال مكي بن ابي طالب وكان من اهل الفقه والقراة والحديث ان الاجماع من الصحابة والتابعين
على انها ليست اية الا من سورة النمل وانما اختلف العراقي في اثباتها من اول الفاتحة خاصة
والاجماع قد حصل على ترك عدها اية من كل سورة فاحدث بعد الاجماع من الصحابة
والتابعين من خالف قوله غير مقبول وانما وقع الاختلاف في عدها ورسمها في سورة الحمد لذلك
قال والاختلاف في انها اية من الحمد مشهور في الصدر الاول لكنا نتوقف في هذا ان الزيادة
في القران لا تثبت بالاختلاف وانما تثبت بالاجماع ولا اجماع تنبيه اعترض القاضي
الباقلاني اقطع من قال ان البسملة اية في غير سورة النمل والقراة لان قال الخطا والكفر
فبين الحق على القران ما ليس منه هلا زمان ويلزم من قوله انه كان غير كافر ان يكون مخطئ
واعترضه الابياري بان قال ما ليس بقران على قسمين شي علم ضرورة انه ليس بقران فمن
قال هو قران فهو مخطئ كافر وشي لم يعلم فيه ضرورة كالتسمية فلا يلزم من عدم
التكفير فيه عدم الخطا والقول بالتخطية بنا على ان المسلة قطعية وهو ظاهر
كلام الغزالي ونحوه للابياري ان المسلة خارجة عن محل القطع ص لا ما نقل احادا
على الاصح ش يعني ان ما نقل بطريق الاحاد فلا يثبت كونه قرانا وصرح النووي
في شرح مسلم في الكلام على الصلاة الوسطى بان القران لا يثبت الا بالتواتر بالاجماع
لكن قال الابياري المشهور من مذهب مالك والشافعي عدم جواز القراة بالشاذ
وعدم تلقي الحكم منها ومقابل المشهور جواز القراة بها وعزاه الشيخ خليل
في شرح ابن الحاجب لنقل ابن عمر بن عبد البر ومن لازم جواز القراة بها على ان القران
ثبوت بعض القران بنقل الاحاد وايضا وقد اختلف الناس فيما اختلف فيه القرا

ها

نقل

الغزالي في تعاليقه

من القراءات السبعة كل هي متواترة ام لا ولا يعلم عن احد انكار القراءة بما اختلف فيه القراء
من الحروف او صفة الاداء والله اعلم ص والسبع متواترة قيل فيما ليس من قبيل الاداء
كالمد والامالة وتخفيف الهمزة قال ابو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء ش
ذكر ولي الدين ان القراءات السبع متواترة باجماع من يعتد به قال ويشترط صحة اسنادها
الى اولئك القراء لا اللغات الى قول بعض المتاخرين هي متواترة عن السبعة لكن اسانيدهم
بها احاد لانا نقول بل هي متواترة واقتصارهم على بعض طرقهم لا يدل على انهم لا طريق لهم سواها
ولذلك لا يقال ايضا ان كونهم سبعا عددا لا يفيد العلم لانا نقول لا يلزم من كون اشتهار
ذكر الذين عنهم عدم نقل غيرهم من اهل عصرهم لذلك بل بمنزلة ما يقع في كل عصر من كثرة القراء
العارفين بالقراءات و وجود الاداء وقلة المتصدين منهم لذلك واختار الابياري
ان المتواتر ما اشتمل عليه المصحف من ذلك وذهب بعضهم الى ان ما كان من قبيل الاداء
فليس بمتواتر وعزاه ولي الدين لابن الحاجب قال وضعفه المصنف ومال الى التواتر
ايضا قال وانما الاهم في كيفيته فاختلف القراء المختلف في تقدير المد فعن حمزة وورش المد بقدر
ست الفات وقيل خمس وقيل اربع وصحح وعن عاصم ثلاث وعن الكسائي الفين
ونصف وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وكذلك الامالة اختلفوا في
كيفيتها مبالغة وقصورا وكذلك كيفية تخفيف الهمزة فهذا هو الذي لا تواتر فيه واما
اصل المد والامالة وتخفيف الهمزة فمتواتر وذهب ابو شامة الى ان الالفاظ المختلف
فيها بين القراء ليست بمتواترة ايضا قاله ولي الدين وحمل المصنف على ان المراد تنوع القراء
في ادائها فان منهم من يبالغ في تشديد الحرف المشدد فكانه زاد حرفا ومنهم من لا يرى ذلك ومنهم من
يرى الحالة الوسطى ولذلك قال والالفاظ القراء ولم يقل القراءات وتوقف المصنف
في ذلك ثم قال والظاهر تواترها فان اختلافهم ليس الا في الاختيار ولا يمنع قوم قوما
ونقل المحلي كلام ابي شامة وقال الظاهر تبعا ولما ليس من قبيل الاداء وهو من قبيله تنبيهان
الاول قال الهروي لا ترجيح لبعض المتواتر على بعض في الثبوت خلافا لما اختار
الاداء فاما ملك قراءة نافع هي السنة الثاني قال الابياري اختلف الناس على هذه القراءات
السبع هي الاحرف التي اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ان هذا القرآن انزل
على سبعة احرف او لا هذه القراءات هي حرف واحد والاحرف الستة قد نسخ

[illegible] عند اهل العلم ص ولا تجوز القراءة بالشاذ والصحيح انه ما وراء العشرة
وفاقا للبغوي والشيخ الامام وقيل ما وراء السبعة اما اجراؤه مجرى الاحاد فهو الصحيح ش
قد تقدم ان الابياري قال المشهور من مذهب مالك عدم جواز القراءة بالشاذ وعدم تلقي
الحكم منها وقال مكي في كتاب الابانة جميع ما روي من القراءات على ثلاثة اوجه قسم يقرا به
اليوم وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال وهو ان ينقل عن الثقات الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم ويكون وجهه في العربية التي نزل القرآن بها سائغا ويكون موافقا لخط المصحف
فهذا يقرا به ويقطع بصحته لانه اخذ من الاجماع من جهة موافقته المصحف ويكفر من جحده
والثاني ما صح نقله عن الاحاد الثقات وصح وجهه في العربية وخالف بعضه لفظ المصحف
فهذا يقبل ولا يقرا به لعلتين احدهما انه لم يوخذ من الاجماع وانما اخذ من اخبار الاحاد ولا
يثبت قرآنا يقرا به من جهة الواحد بخبر الواحد والعلة الثانية انه مخالف لما اجمع عليه ولا
يقطع بصحته وما لا يقطع بصحته فلا تجوز القراءة به ولا يكفر جاحده وبئس ما صنع والثالث
ما نقله غير ثقة او نقله ثقة ولا وجه له في العربية فلا يقبل وان وافق خط المصحف
ونقل عن اسماعيل القاضي ما يقتضي المنع من القراءات بالشاذ لمخالفة الاجماع قال القاضي
فان اجرى من ذلك شيء على السنة الناس من غير ان يقصد له كان له في ذلك سعة اذا لم
يكن معناه يخالف خط المصحف المجمع عليه ثم اذا ثبت هذا فاختلف في الشاذ ما
هو فقيل ما وراء السبعة وقيل ما وراء العشرة وصححه المصنف قال ولي الدين والسبع
معروفة والثلاثة الاخرى قراءة يعقوب وخلف ويزيد بن القعقاع قال المحلي لانها
لا تخالف رسم السبعة من صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف
وذكر الشيخ ابو عبد الله الابي عن الشيخ ابن عرفة انه كان يقول قراءة يعقوب داخلة
في السبعة لانه اخذها عن ابي عمرو وذكر المحلي عن المصنف ان قراءة خلف ملفقة من
السبع اذ له في كل حرف موافق منهم وقال ولي الدين والاتفاق على جواز القراءة بقراءة
هؤلاء وذكر عن ابي حيان انه قال لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاثة الزائدة
على السبعة بل قرئ بها في سائر الامصار وقال المصنف القول بانها متواترة في غاية
السقوط ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين والحاصل من كلام المصنف
على مختاره ان غير المتواتر على قسمين شاذ لا تجوز القراءة به وهو ما وراء العشرة

وعليه ... وهو ما بين السبعة والعشرة فهذا يجوز القراءة به وان لم يكن متواترا والجاري
على مذهب الجمهور ان القرآن لا يثبت الا بالتواتر ان ما قصر عن ذلك لا يثبت قرآنا وما لا
يثبت قرآنا الا بتواتر ان قرآنا سقط كونه من القرآن فاختلف العلماء هل ينزل منزلة اخبار الآحاد
ويتلقاه منه للحكم اولا والمشهور من مذهب مالك والشافعي عدم تلقي الحكم منها منه ولذلك
لم يوجب مالك والشافعي التتابع في كفارة اليمين بالصيام تمسكا بقراءة ابن مسعود
فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومقابل المشهور به قال الحنفي وصححه المصنف لانه اذا
سقط خصوص كونه قرآنا لفقدان شرطه الذي هو التواتر بقي عموم كونه خبرا قال ولي الدين
ولذا احتجوا على ايجاب قطع يد السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهم ونص عليه
الشافعي في البويطي ص ولا يجوز وروده ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافا
للحشوية ش لا يجوز وروده ما لا معنى له في الكتاب الكريم وكذا السنة وخالف
الحشوية قال ولي الدين وخلاف الخصم انما هو فيما لا معنى ولا يفهمه اما ما لا معنى له اصلا
فلا يجوز اتفاقا وهذا الكلام حسن غير انه يمكن كمسئلة ورود المجمل من الكتاب والسنة
لان حقيقة المجمل عرفا ما لم تتضح دلالته فله دلالة لكنها غير متضحة تنبيهات
الاول قال ولي الدين الحاق الحديث بالقرآن ذكره في المحصول وقال الاصبهاني
في شرحه هو بحثه في غيره الثاني قال الحشوية بفتح الشين لانهم كانوا يجلسون في حلقة
الحسن البصري امامه فلما انكر كلامهم قال ردوهم الى حاشية الحلقة اي جانبها
وقال ابن الصلاح الفتح غلط وانما هو بالسكون وهم قوم يجرون ايات الصفات
على ظاهرها تعالى الله عما يقولون ص ولا يعنى به غير ظاهره الا بدليل خلافا
للمرجئة ش يعني انه لا يجوز ان يقع في الكتاب والسنة ما يراد به غير ظاهره من غير
دليل على ذلك وخالفت المرجئة وهم طائفة يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة وكان الاولى عدم ذكر خلاف هؤلاء الفرق لا في هذه المسألة ولا في
التي قبلها وقد تكلم الناس في الظاهرية المنكرين للقياس هل يعتد بخلافهم اولا فانك
مثل هؤلاء واحب ان الابياري حكى الاجماع على ان اللفظ الوارد في الكتاب والسنة
لا يجوز حمله على غير ظاهره الا بدليل ص وفي بقاء المجمل غير مبين ثالثها الاصح
لا يبقى المكلف بمعرفته ش اذا فرعنا على وقوع المجمل في الكتاب والسنة

وهو الحق فهل يبقى من ذلك المجمل ما لم يقع بيانه فيه خلاف وفي البرهان لامام الحرمين
ان قيل هل بقي في كتاب الله مجمل قلنا قد اضطرب العلماء فيه فقال قائلون لا يمتنع
اشتمال القرآن على مجملات لا يعرف معناها الا الله تعالى ومنع آخرون والمختار عندنا
ان كل ما يثبت التكليف بالعمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه وما لا يتعلق باحكام التكليف
فلا يبعد استمرار الاجمال فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد السمع نافيا قطعا قال
الابياري ما اجاب به من استحالة ذلك في التكليف جواب حسن مبني على وجوب البيان
في الاحكام واما الكلام الثاني فليس فيه جواب عن السؤال لان السائل انما سأل عن الوقوع
فاجاب بان ذلك جائز في العقل ذكره في الوقوع على مذهبين وحكى ولي الدين الاقوال
الثلاثة في المنع والامكان وذكر الشارح ان كلام امام الحرمين يشعر بالقول بالجواز المنا
ان مورد القولين بالجواز والمنع انما هو فيما لا يكلف بمعرفته تنبيهان الاول
قال المحلي قول المصنف لا يبقى المكلف بمعرفته صوابه بالعمل به كما في البرهان او في بعض
نسخه بالعمل به وهو يخرج بعض ناسخ ثانيهما قد يبقى المجمل غير مبين بالنسبة الى بعض
المكلفين نحو ما اتفق لعمر رضي الله عنه في اية الكلالة واية الربا وما احسبهم يختلفون في
ذلك ص والمختار ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره
ش الذي ذهب اليه الاكثر ان الدليل القاطع قد يكون نقليا وقيل لا يكون نقليا
حكاه الفخر في المعالم واحتج له بانه يتوقف على امور لا سبيل الى القطع منها وهي عدم
المجاز والنقل والتقدم والتأخر والتخصيص والنسخ والمعارض العقلي والجواب
من ذلك الاكثر بانها قد تفيد اليقين بانضمام تواتر اما معنوي او لفظي او غيره من
القرائن الحالية قال المصنف وهو الحق وما احسب ان الامام يخالف في هذا اذ لا
لوجود عليه ما علم من الدين بالضرورة ومستنده النقل كالعلم باحكام المعاد من البعث
والحساب ووجود الجنة والنار ولذا اوله اعلم بجهل المصنف المشي خلافه ص
المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ش لما فرغ المصنف
من الكلام على حقيقة الكتاب وما يتعلق بذلك شرع في مباحث الاقوال ووجه
دلالة الالفاظ على المعاني وما يتصل بذلك وبدا بالكلام على حقيقة المنطوق فقال هو
ما دل عليه اللفظ في محل النطق فخرج بذلك المفهوم فدلالة قوله صلى الله عليه وسلم

في الغنم السائمة الزكاة على زكاة السائمة بالمنطوق ودلالته على نفي الزكوة في غير السائمة
بالمفهوم عند القائل بذلك ثم المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له اي ما يمشي
الكلام لاجله وغير الصريح مقصود وغير مقصود والمقصود اما ان يتوقف صدق اللفظ او صحته
عليه اولا والاول الاقتضا والثاني التنبيه وغير المقصود دلالة الاشارة وياتي الكلام
على تفاصيلها في كلام المصنف ص وهو نص ان افاد معنا لا يحتمل غيره كزيد او احتمل مرجوحا
كالاسد ش ضمير هو عائد على المنطوق والنص لغة قيل وصول الشي الى غايته وقيل
يعني الظهور وفيه ثلاث اصطلاحات ذكرها الغزالي والابياري الاول ما افاد معنا
لا يحتمل غيره كاسما العدد والاعلام كزيد وعمرو فانها نصوص في مدلولاتها وهو جار على
المعنى الاول من اللغة وعليه اكثر الاصوليين قال الغزالي وهو اوجه واشهر عن الاشتباه
بالظاهر ابعد الثاني ما احتمل مرجوحية وحكى الغزالي عن الشافعي انه سما الظاهر نصا
قال وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص لغة بمعنى الظهور تقول العرب
نصت الصبية راسها اذا رفعته الثالث ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل
اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا ص واللفظ ان دل جزؤه
على جزء معناه فمركب والا فمفرد ش اللفظ المستعمل ينقسم الى مفرد ومركب ومورد
التقسيم اللفظ المطلق لا الدال بالمطابقة فقط خلافا للامام فخر الدين واختلف
في حقيقة المركب والمفرد فقيل المفرد هو الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه والمركب
بخلافه اي ما قصد بجزئه الدلالة على جزء مسماه فعبد الملك علما ان اختلقنا فهو مفرد
كزيد لان القصد به هو القصد بزيد وان قصد باضافته الوصف والتعريف فهو مركب
وقيل المفرد الكلمة الواحدة والمركب بخلافه وقيل المفرد ما يقتضي دلالة بوجه
ومقابله اما مركب على راي او مولف على راي وهذا بنا على ان المركب غير مرادف للمولف
وفيه خلاف ذكره الصفوي وغيره وعن الترادف للناطقة والتفريق لبعض المتاخرين
قال لان المركب الذي يدل جزؤه في الجملة والمولف هو ما يدل جزؤه على جزء معناه قال
فبعلبك على هذا مركب وليس بمولف وقال المرادي التاليف اخص لانه تركيب وزيادة
ووقع الالفة بين الجزئين تنبيه ذكر الغزالي في المعيار ان المركب على قسمين تام وهو
ما ركب من اسمين او اسم وفعل وناقص وهو ما ركب من اسم واداة او فعل واداة

ص ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام ش
الدلالة قال الزهوني هي كون الشي بحيث يلزم من العلم به العلم بشي اخر وهي اما غير لفظية كدلالة
الاشارة والخطوط ونحوها واما لفظية وهي منحصرة بالاستقرا في ثلاثة عقلية كدلالة اللفظ
المسموع على وجود اللافظ وطبيعية كدلالة لفظ اح على ما في الصدر ووضعية كدلالة لفظ
الانسان على الحيوان الناطق والكلام هنا مختص باللفظية الوضعية واختلف في تعريفها فقيل
كون اللفظ بحيث اذا ذكر فهم معناه وقيل فهم المعنى من اللفظ فعلى الاول تكون الدلالة صفة
اللفظ وعلى الثاني تكون صفة للسامع فقول المصنف ودلالة اللفظ احترز به من دلالة الاشارة وما
معها وبقوله لوضعه لتخرج العقلية والطبيعية والوضعية كما ذكر المصنف الى مطابقة
وتضمن والتزام فدلالة لفظ العشرة مثلا على جملتها مطابقة وعلى جزئها تضمن وعلى الزوج الذي
هو الزوجية التزام وسميت الاولى بالمطابقة لمطابقة الدال المدلول والثانية بالتضمن
لتضمن المعنى للجزء والمدلول والثالث بالالتزام لاستلزامه المدلول وقيد المصنف
اللزوم بالذهني وهو مذهب الاكثر ولم يشترط الامام فقال القرافي يحتمل ان يقال ما ذكره
كان لان التفسير انما هو فيما ينشا عن دلالة اللفظ ومتى لم يكن اللزوم بينا لا ينشا فهمه عن
اللفظ بل عن امر زايد عن اللفظ فلا ينسب حينئذ الى اللفظ بل للزوايد ولا حاجة
الى التقييد بالبين ويحتمل ان يقال لا بد من اشتراطه وانه لا يكفي دونه لان الخارج قد يكون
عاريا او لازما خفيا فلا يدل اللفظ عليه وصرح الصفوي بان المراد بالذهني البين
القريب الذي ينتقل منه الذهن من فهم المعنى الى فهمه كالشجاعة للاسد فانه لازم ظاهر
فيصح اطلاق الاسد لارادته بخلاف البخر فانه وان كان لازما للاسد فلا يصح اطلاق
الابخر لارادة الاسد وقال بعضهم انما احترز بالذهني من اللزوم الخارجي فانه
لا يتوقف الفهم عليه كالزنجي فان الذهن يتصوره دون سواده بخلاف الزوجية
للاربع وقال القرافي الحقايق اربع متلازمان في الذهن والخارج ومقابله في الذهن
فقط وفي الخارج فقط فالاول كالسرير والارتفاع من الارض فان السرير اذا وقع في
الخارج لزمه الارتفاع عن الارض واذا تصورناه في الذهن لزمه ذلك ايضا والثاني
كالسرير وزيد فانه لا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر لا ذهنا ولا خارجا الثالث
كالسرير والامكان فان الامكان في لوازم السرير في الخارج فانه لا يوجد الا وهو ممكن

ولسنا متلازمين في الذهن لانا قد نتصور احدهما ونذهل عن الاخر ولسنا نعني بالملزوم
ما لا يفارق والرابع كزيد اذا اخذ بقيد يفيد كونه بجار السرير فانا اذا تصورناه من هذه
الحيثية استحال ان لا نتصور السرير مع انه لا يلازمه في الخارج ثم قال فيندرج في دلالة
الالتزام منها المتلازمان في الذهن فقط وفي الذهن والخارج ويخرج الاخيران ويحصل
الاشعار باحدهما انما هو بامر زائد على اللفظ فالدلالة حينئذ منسوبة لذلك الزائد لا اللفظ
قال والملازمة قد تكون قطعية كالزوجية وقد تكون ظنية كملازمة قيام زيد
لقيام عمرو اذا كانت عادته ذلك وقد تكون كلية اي تلزم في جميع الاحوال الممكنة كالزوجية للعشرة وقد تكون جزئية وهي ما يلزم في بعض الاحوال كالطهارة الصغرى
للطهارة الكبرى فانها انما تلزمها زمن الانقطاع فقط ولهذا لم يلزم من عدم هذا اللازم الذي
هو الطهارة الصغرى عدم الملزوم الذي هو الطهارة الكبرى وهذا من خصائص الملازمة
الجزئية التي لا يلزم من عدم الملازمة عدم الملزوم والاكثر ان تقييد اللزوم بالذهني
شرط لا سبب فيلزم من عدم الملازمة الذهنية عدم الدلالة ولا يلزم من وجودها
وجود ولا عدم لذاته فقد توجد الدلالة الالتزامية على وجود الاطلاق الذي هو
السبب وحكى الشيخ ابن عرفة عن شيخه ابن الحباب ان ذلك سبب قال والخلاف مبني
على ان الدلالة الفهم او الحيثية تنبيهان الاول اسقط المصنف من حد الامام الفخر في
المطابقة لفظة تمام قبل لفظة معناه لوجهين احدهما انه حشو لان جزء المعنى غير المعنى
الثاني انه مخل بصحة الحد من جهة الطرد والعكس فان التمام انما يكون في ذي الاجزاء
فتخرج البسائط كدلالة الجوهر الفرد على معناه ولفظ تمام تدل على اجزاء المسماة فلا
يكون مانعا واسقط ايضا في حد التضمن من حيث هو جزؤه وفي حد الالتزام من حيث
هو لازم لان مرتبة الجزئية واللازمية مشعرة بانه ليس كال المعنى وحينئذ تكون
الزيادة حشوا وان لم تكن هذه الزيادة كافية لزم زيادة مثل ذلك في المطابقة
وهو لم يقله الثاني المطابقة لا تستلزم التضمن والالتزام لامكان وضع اللفظ بازاء معنى
بسيط عري عن الجزء واللازم وكلا واحد منهما يستلزمها واما التضمن والالتزام فقد
يوجدان معا ويمكن وجود الالتزام فقط في الماهية البسيطة التي لا جزء لها واختلف
[illegible] دلالة التضمن والالتزام على مذهبين ذكرهما ابن الخطيب

الثالث قال الشيخ ابن عرفة اختلف في دلالة الالتزام هل هي مهجورة في العلوم او لا قال
ولم اعرف بعضهم الخلاف في الشهادة بالزنا التزاما لا نصا على ذلك واما في التعريفات فصرح
[illegible] القرافي بانها مهجورة وقال الرهوني التعميم ليس بصحيح بل الدال بالالتزام لا يقال في وجائز
ما هو خفي في الحد الحقيقي ص والاولى لفظية والثنتان عقليتان ش اما كان
دلالة الالتزام عقلية لان الذهن ينتقل الى معناه ومن معناه الى اللزوم وكذا في دلالة التضمن
عند الفخر وابن دلالته عقلية ينتقل الذهن من جملة المسمى الى جزئه وهو اختيار المصنف وغير
واحد واختار الامدي ان دلالة التضمن لفظية وحكى ولي الدين في الالتزام ايضا وهو مقتضى
القرافي فاسد قال والخلاف يرجع الى تفسير الدلالة الوضعية هل هي عبارة عن افادة المعنى بغير وسط
فتختص بالمطابقة او افادة المعنى كيف كان بوسط او بغير وسط فتعم الدلالات الثلاث ص
فان توقف الصدق والصحة على اضمار فدلالة اقتضاء وان لم يتوقف ودل على ما لم يقصد فدلالة
اشارة ش ظاهر كلامه ان مورد التقسيم هو المنطوق وهو مصرح به في اصله وظاهر
كلام المصنف ان دلالة الاقتضاء عبارة عن ورود اللفظ على صفة يتوقف في صدقه
او صحته على مضمر وقال القرافي في شرح المحصول ضابط دلالة الاقتضاء دلالة اللفظ
التزاما على ما هو شرط في المنطوق وكان بها التزاما وقال الرهوني المقتضي بصيغة الفاعل
هو ورود الكلام على وجه يحتاج في استقامته عن الكذب او غيره الى اضمار ذلك
المضمر هو المقتضى ودلالة الدليل الدال على ان الكلام لا يصح الا باضماره هو المسمى بدلالة الا
قتضا وسماه الابياري والغزالي ذلك المضمر بالاقتضا اما المقتضا وهو من مفهوم
المنطوق به اما من حيث انه لا يمكن ان يكون المتكلم صادقا الا به او من حيث كونه لا يصح الملفوظ
به شرعا الا به او من حيث يمتنع ثبوته عقلا الا به اما الاول فكقوله عليه الصلاة والسلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان الخطأ والنسيان موجودان والواقع لا يرتفع وكلام
عليه الصلاة والسلام يجل عن الخلف فينبغي ان هنا مضمرا تقديره الحكم او الاثم اي
رفع حكم الخطأ او اثمه وجعل الامام المازري في العاصم من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
لذي اليدين حين قال اقصرت الصلاة ام نسيت كل ذلك لم يكن اي في ظني او اعتقادي
اما الثاني وهو لا يصح المنطوق به شرعا الا به فكما اذا امر بالصلاة او التزامها فان ذلك
يتضمن الطهارة لا محالة قاله الابياري ومن هذا القبيل عند بعض العلماء قول

قول القايل لغيره اعتق عبدك عني فان هذا يتضمن الملك للملتمس وان لم يتلفظ به لكنه من ضرورة اللفظ به شرعا وهذا هو مذهب الشافعي واما مالك رحمه الله تعالى فانه لا يرا ذلك ويرا ان الولا يثبت للمعتق عنه بالنسبة بدل على ذلك صحة العتق عن الميت وان كان لا يملك ونحوه ما ذكره في كتاب الولا من المدونة في الذي يعتق عبده عن زوجة العبد الحرة بغير عوض انه يثبت ولاوه لها ولا ينفسخ النكاح لانها لم تملكه وانما انتقل الولا لها

واما الثالث وهو ما يستحيل ثبوت الموجود عقلا الا به فمثاله عند الابياري قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لان اضافة الحكم الى الاعيان لا تتصور فلا بد من اضمار الفعل والمراد وطي امهاتكم ومنه واسئل القرية هذه اقسام دلالة الاقتضا واما دلالة الاشارة فقال الابياري هو ما يوخذ من اشارة اللفظ وان لم يتدع اليه ضرورة بل يصح الاقتصار على المذكور ولكن تشير الالفاظ الى جهة اخرى ليست في المقصود الاصلي من توابعه ومثاله استدلال العلما على ان اقل الطهر خمسة عشر يوما واكثر الحيض كذلك بقوله عليه الصلاة والسلام انكن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان ديننا قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فالكلام لم يسق لبيان مدة الحيض وانما سيق لبيان نقصان الدين ونعلم من جهة العادة ان من تحيض كذلك هو القليل منهن ونعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقصد الغالب بل النادر عند مقصد ذكر النقص فلو اتفق ان يكون في النسا من تحيض اكثر من ذلك لا ارتقا اليه عند القصد الى المبالغة في الذم وقال الرهوني قال بعض الاصوليين هذا الحديث لا يصح لان الحديث لم يصح بلفظ الشطر ولفظه عند مسلم تمكث الليالي لا تصلي ومن دلالة الاشارة عند بعض العلما قوله تعالى فالان باشروهن وكلوا واشربوا الاية فانه يدل على صحة صوم من اصبح جنبا لان هذا الرخصة الى طلوع الفجر يعرف منه ان غسل من وطي عند الفجر انما يقع بعد طلوعه

ص والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل المنطوق ش احترز بقوله لا في محل النطق المنطوق قال ولي الدين وفهم منه ان دلالة المفهوم ذهنية استقالية لا وضعية وهو معنى ما للقهوي ان المفاهيم ولعله دلالة الالتزام ونقل الامدي وابن الحاجب في المنتهى على ان المفهوم مقصود المتكلم ص فان وافق حكمه المنطوق فموافقة فحوى الخطاب ان كان اولى ولحنه ان كان مساويا وقيل لا يكون مساويا ش ثم المفهوم الى ما يوافق حكم المنطوق والى ما يخالفه والاول يسمى مفهوم الموافقة وهو قسمان

الاول ما ثبت الحكم بطريق الاولى ويسمى فحوى الخطاب والثاني ما ثبت بطريق المساواة ويسمى لحن الخطاب وسماه الشيخ ابو اسحاق القسمين مفهوم الخطاب ولا حجر في التسمية ثم ما ثبت الحكم فيه بطريق الاولى ينقسم الى قسمين احدهما اثبات الحكم في الاكثر كالجزا بما فوق الذرة في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الثاني اثباته في الاقل نحو قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك فالدينار اولى ان يكون الحاق قد يكون مقطوعا به كالجزا بما فوق الذرة وكثيرا ما يضرب الوالدين من تحريم التافيف عند ابن الحاجب وظاهر كلام امام الحرمين والغزالي ان دلالته على تحريم الضرب انما هي تنبيه فان الملك مثلا قد يامر بقتل ملك وينهاه عن ضربه وقال غيرهما قد يامر الملك المودب بضرب ولده للتعليم وينهاه عن قوله له اف ومن اقسام المظنون ما وقع فيه الخلاف كالخلاف في وجوب الكفارة في قتل العمد وفي اليمين الغموس فان الشافعي اوجب ذلك وراى انها اذا وجبت في الخطا ففي العمد احرى ولم يوجبها مالك فيهما وراى ان ما رفع الاضعف لا يرفع الا قوى وكانه راى ان الكفارة في ذلك من قبيل الجوابر وهو لحصول الجوابر والظاهر بالاستقرا انها في بعض المواضع جابرة وفي بعضها زاجرة ويتردد النظر في البعض ففي الطهارة وفطر رمضان غير زاجرة وفي قتل الخطا واليمين بالله جابرة كما انظر مالك الخطا بالعمد في ذلك اعتبارا بقاعدة الاتلاف فان الشرع سوى فيها بين الخطا والعمد وقول المصنف وقيل لا يكون مساويا معناه ان المساوي ليس من اقسام مفهوم الموافقة وهذا هو ظاهر كلام الشافعي فيما حكى الامام عنه ثم لا خلاف ان الحكم في المساوي اذا لم يكن هناك معارض ثابت اما من جهة مفهوم الموافقة او من جهة قياس لا فارق وما وقع لبعض البغداديين من اصحابنا من القول بعدم الحاق ما سوا العيوب الاربعة في الاضحية بها انما هو لمعارض وهو اعتبار مفهوم العدد قاله الشيخ ابن عرفة وقدم الجمهور القياس على ذلك والحقوا بها ما سواها ص ثم قال الشافعي والامامان دلالته قياسية وقيل لفظية فقال الغزالي والامدي فهمت من السياق وهي مجاز من اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل اللفظ لها عرفا ش اختلف في دلالة مفهوم الموافقة على مذاهب احدها ان دلالته قياسية وبسمى القياس الجلي كما صرح به المصنف في اخر القياس قال ولي الدين ونص الشافعي في الرسالة على ان دلالته قياسية واليه ذهب الامام فخر الدين وحكاه المصنف في النسخة القديمة عن الامامين واعتمد في ذلك نقل بعضهم عن البرهان الثاني

وبرقال الغزالي ان دلالته لفظيه فهمت من سياق الكلام ومقصوده لا من مجرد ذكر الادني
بل لما علم من ان الاية سيقت لتعظيم حق الوالدين واحترامهما والا لما فهم منع الضرب والقتل
منها لما كيف ونحوه عن المصنف للامدي وقوله وهي مجازية من اطلاق الاخص على الاعم
ان لفظة اف مثلا اريد بها عموم الاذا والقرينة الدالة على ذلك السياق الثالث انها لفظية
حقيقية نقل اللفظ في العرف اللغوي من وضعه لثبوت الحكم في المذكور خاصة الي ثبوته
في المذكور والمسكوت معا قاله الابياري ويصير ذلك مثابة الغائط والبول الذي الف
في العرف اطلاقه على غير ما وضع له وعلى هذا القول الاخير يكون مفهوم الموافقة فيما يظهر
من قبيل المنطوق لا المفهوم والله اعلم ص وان خالف فمخالفة وشرطه ان لا يكون المسكوت
ترك لخوف ونحوه ولا يكون المذكور خرج للغالب خلافا لامام الحرمين او لسوال او حادثة
او للجهل بحكمه او غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر ش هذا القسم الثاني من المفهوم وهو مفهوم
المخالفة اي خالف حكم المفهوم المنطوق ويسمى ايضا دليل الخطاب وللاحتجاج به شروط
احدها ان لا يكون المسكوت ترك ذكره لخوف عليه فالخوف مانع من الذكر ولا يكون المفهوم
معتبرا الى البلغ على التخصيص ثابت وقال الشارح كلام ابن الحاجب يقتضي عد هذا
من شروط المذكور اي لا يرد المذكور لدفع خوف فان ورد لذلك فلا مفهوم له وهذا الذي
ذكر الشارح هو احد الوجهين في معنا كلام ابن الحاجب والمذهب الثاني حكاه الرهوني ايضا
ان المراد ان لا يكون خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه كما صرح به المصنف الثاني ان لا يكون
الوصف المذكور خرج مخرج الغالب فان خرج مخرج الغالب لم يحتج به نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فلا تدل الاية على انها اذا لم تكن في حجره لا تكون محرمة لخروج الاية على الغالب
وهذا هو مذهب جمهور العلما وحكي الحناطي عن الغزالي ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه
ونحوه حكى ابن عطية عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وما حكاه عن امام الحرمين ابن ذكري في
النهاية عن مالك ان الربيبة الكبيرة وقت تزوج امها لا تحرم وقول المحلي ان هذا لم يسمع عليه
لا اعرفه لاحد من اهل المذهب ومما خرج مخرج الغالب عندنا قوله صلى الله عليه وسلم
في سائمة الغنم الزكوة والقول بانه اذا خرج مخرج الغالب لا مفهوم له حكاه الامام في
البرهان عن الشافعي وقال عقبه ان الذي اراه ان ذلك لا يسقط التعليق بالمفهوم
ثم يظهر مسلك التاويل وتخفف الامر على المتاول في مرتبة الدليل العاضد للتاويل قال

الابياري وانما صار الشافعي في القول المشهور الي ترك المفهوم هنا بنا على اصله في اثبات المفهوم انما
هو طلب الفائدة وحصرها في مخالفة المسكوت عنه للمنطوق به فاذا ظهرت فائدة واخرى
اجرا الكلام على مقتضا العرف لم تنحصر الفائدة في المخالفة فلا يثبت وهل يوجب ذلك اجمالا
حتى الحكم لمخالفة ولا موافقة او يقتضي تضعيفا حتى يبطل الظهور مع بقاء الاصل فتظهر الفائدة عند
وجود المعارض حتى لا يتكلف دليل بالغ في القوة او يكون قرينة تقتضي مساواة المسكوت عنه
للمنطوق وهو اضعفها والمصير الى الاجمال هو الجاري على قاعدة الشافعي والضعف والنزول
عن قوة الظهور هو الجاري على قاعدة الامام وذكر ولي الدين عن عز الدين ان القاعدة تقتضي
عكس ما قال الشافعي وان الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم خلاف ما اذا لم يكن غالبا
لان الوصف الغالب على الحقيقة تدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة فيكتفي المتكلم بدلالة
العادة فاذا ذكره انما يذكره ليدل على سلب الحكم عما عداه فاذا لم يكن عادة فقد يقال ان عرض
المتكلم بذكره العصه ايهام السامع ثبوتها لهذه الحقيقة واجاب عن ذلك القرافي بان الوصف
اذا كان غالبا كان مدلولا ما للحقيقة في الذهن فذكره اياه مع الحقيقة عند الحكم عليها
انما هو لحضوره في الذهن لا لتخصيص الحكم به بخلاف غير الغالب وما ذكره في الذخيره
والتنقيح ان ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له اجماعا غير صحيح لثبوت الخلاف عن الامام
وعن ولي الدين الشرط الثالث ان لا يكون المذكور خرج جوابا لسوال كان يسئل هل في الغنم السائمة
زكاة فيجاب بان في الغنم السائمة الزكوة الرابع ان لا يكون المذكور انما ذكر لحادثة
وقعت الخامس ان لا يكون المنطوق به انما ذكر لجهل المخاطب بحكمه كان يعلم حكم المعلوفة بالنسبة
للزكوة ويجهل حكم السائمة فيقال له في السائمة الزكوة والضابط لذلك كله ما اشار اليه المصنف
بقوله او غيره وذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر غير ذلك فائدة وحينئذ لم تنحصر الفائدة
في مخالفة حكم المسكوت عنه للمنطوق به تنبيه قال الابياري مفهوم المخالفة عند القائل به
ظاهر فيصح اسقاطه بمخالفته اذا دل على ذلك الدليل واما اخراج صورة من صور المفهوم على
القول بان العموم او لعضل لا يكون مهملا في الباقي فمقتضا ما اخذ الشافعي ترك المفهوم بالكلية
الا ان ما يتلقاه بالنظر الى فوائد التخصيص وانه لا فائدة الا مخالفة المسكوت للمنطوق به
واذا تبين بعض المسكوت يوافق المنطوق بطل ان تكون تلك الفائدة واختار هو انه
مثابة تخصيص العموم ص ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق بل قيل يعم المعروض

وقيل لا يعم اجماعا ش ضمير لا يمنع عائد على ما اقتضى التخصيص بالذكر التخصيص بالذكر
لا يمنع قياس المسكوت عنه كالمعلوفة على المنطوق به وهي السائمة اذا وجد شرط القياس
وقيل ان اللفظ المعروض وهو السوم الموصوف به الغنم يعم المعلوفة فيستغنا بذلك عن
القياس وقيل لا يعم المعلوفة اجماعا قال ولي الدين وعبر المصنف بالمعروض لان السوم
وهو الوصف عارض لها ولم يعبر بالموصوف لئلا يتخيل اختصاص ذلك بالصفة دليل
قوله بل قيل للانتقال لا للابطال ص وهو صفة كالغنم السائمة او سائمة الغنم
لا المعلوفة السائم على الاظهر وهل المنفي غير سائمتها او غير مطلق السوائم قولان ش ضمير هو
عائد على مفهوم المخالفة وفي كلام المصنف اشعار بانحصاره في الصفة كما ذكر
الموهبين وانما نص كل نوع منها باسم لرفع اللبس وذكر لمفهوم الصفة ثلاثة امثلة احدها
تقديم الموصوف مع ذكر الصفة عقبه نحو في الغنم السائمة الثاني عكسه نحو في سائمة الغنم
الثالث ذكر الصفة مجردة نحو في السائمة الزكوة واختلف على القول باعمال مفهوم الصفة
اذا كان مع الموصوف هل يتراجح مجرد الصفة اولا واختار المصنف عدم ذلك وذكر
ولي الدين عن السمعاني ان جمهور الشافعية على الاعمال ومبنى الخلاف على ان المعتبر مجموع
الامرين من الاسم والصفة او مجرد الصفة وعلى هذا ينبني الخلاف الذي ذكر المصنف
في المنفي هل هو سائمة الغنم فقط بناء على اعتبار الامرين او غير مطلق السوائم اي ان نفي الحكم
عن المعلوفة لا يختص بالغنم بل يعم ولا معلوفة البقر والابل تنبيهات الاول قال
ولي الدين تقدم الصفة على الغنم هو لفظ الحديث وقال المحلي كل من تقدم الصفة
الموصوف به واحد ثنا ومعنا ثابتا في حديث البخاري الثاني ظاهر كلام المصنف
في الاصل التسوية بين المثالين الاولين في نفي الحكم منهما وذكر عنه ولي الدين انه قال بل
الصفتين فرق في المثال مقتضا الاول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة التي لو
الغنم بالسوم لشملها لفظ الغنم ومقتضا الثاني عدم الوجوب في سائمة غير الغنم
كالبقر مثلا التي لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة واختار ولي
الدين عدم الفرق الثالث استدل ابن عبد الحكم على وجوب الصلاة على الكفار
بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم الاية ورده المحلي بان النهي عن الشيء انما يكون امرا بضده
اذا كان له ضد واحد كالنهي عن الصوم امر بالفطر وهذا المنع من الصلاة اعم وحو

وضدها وايجابها ورده المازري قائلا لم يكن من خاض علم الاصول لم يحفظ منه شيئا ولا وضعه
غير محله كهذا فتارة الضد بنقيض الفعل ومرة بنقيض الحكم والاول من قاعدة الامر
بالشيء نهي عن ضده والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكم وشرط الثاني
توحده والمعلوم في الاية متعدد المنافق والمومن وليست من الاول بل من الثاني ص ومنه
ومنها العلة والظرف والحال والعدد وشرط وغاية ش ضمير منه عائد على مفهوم
الصفة او مفهوم المخالفة وعند ولي الدين منها قال وهو عائد على الصفة فمثال مفهوم
العلة ما اسكر فهو حرام والفرق بينه وبين مفهوم الصفة على ما قاله القرافي ان الصفة
قد تكون مكملة للعلة لا نفس العلة كالسوم في زكاة الغنم فان العلة الغنا والسوم
مكمل له ولما كان الظرف ينقسم الى ظرف زمان وظرف مكان الشمر تنويه الى ذلك فمثال
ظرف الزمان الحج اشهر معلومات مبتدا وخبر فيجب ان يرجعا لمعنى واحدة والاشهر
زمان والحج ليس بزمان فيتعين حذف احد مضافين تقديره زمان الحج اشهر معلومات
او الحج ذو اشهر معلومات فيتحد المبتدا والخبر في الزمان او الفعل ثم المبتدا يجب ان
يكون محصورا في الخبر فيجب انحصار الحج في الاشهر فيكون الاحرام قبلها غير مشروع
وهو قول الشافعي قال وجوابه ان الاحرام عندنا شرط الا نية الحج المميزة له والمميز
يجب ان يكون خارجا عن حقيقة الماهية فيجيء تقديمه ويكون المحصور في الاشهر انما
هو المشروط ومثال مفهوم المكان عند الهوري قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد
وقد اختلف الفقهاء في اشتراط المسجد في الاعتكاف لكن الظاهر عدم اخذ الاشتراط
من الاية لان الحكم اذا خرج في سياق فلا يحتج به في غيره على الصحيح ومنه مثال ولي الدين مفهوم
الحال الاية والمعنى لا تباشروهن حالة العكوف او حالة العكوف في المساجد ومثال
مفهوم العدد قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي لا اكثر وقوله عليه الصلاة والسلام
اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا المعنى لا اقل وذكر ولي الدين عن والد المصنف
انه فرق بين مفهوم العدد ومفهوم المعدود بان العدد كالصفة لان قوله في خمس من الابل
شاة في قولك في ابل خمس وتقييد وجوب الشاة بالخمس يقتضي ان غيرها بخلافه واما
مفهوم المعدود فمحقق له عليه السلام احلت لي ميتتان ودمان فلم يرد كونه امر زائد
يفهم منه انتفا الحكم عما عداه فصار كاللقب واللقب لا فرق ان يكون واحدا او مثنى

ومثال مفهوم الشرط قوله تعالى وان كن اولات حمل الاية قال العراقي وليس المراد في مفهوم الشرط
ان المشروط لا يثبت انتفاؤه عند انتفاء الشرط فانه متفق عليه وانما المعنى ان الانتفاء ليس
مدلولا للفظ يعني عند القائل بانه ليس بحجة والقائلون بانه حجة يقولون هو مدلول له
ومثال مفهوم الغاية قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقد اختلف العلماء في اباحة
وطي المراة بعد الطهر من الحيض وقبل التطهير بالماء والمشهور انها محرمة حتى تطهر بالماء
ص وانما ثم لا عالم الا زيد وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول ش
من انواع مفهوم الصفة مفهوم الحصر وله صيغ احدها انما وسياتي الكلام عليها الثاني
تقديم النفي بلا او نما قبل الا نحو لا عالم الا زيد وما قام احد الا عمرو الثالث فصل المبتدا من الخبر
بضمير الفصل نحو قوله تعالى فالله هو الولي وقوله ان شانئك هو الابتر واما ان لم يكن
بضمير الفصل ففي المسئلة خلاف بين الاصوليين في البرهان لامام الحرمين ان قوله عليه الصلاة والسلام
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم يقتضي عند المحققين حصر الصلاة بين الطرفين في
التكبير والتسليم ووجهه بامرين احدهما الفصل عن اللغة الثاني تقديم الصفة المضاف الى الموصوف
نحو صديقي زيد ولو قال زيد صديقي لم يقتض الحصر لان المبتدا وضعه ان يكون حرفا وما
حتى اذا فهم اسند اليه الخبر الملتبس فوضع الكلام ان يقول زيد صديقي فاذا قلبه وقال
صديقي زيد اقتضى ذلك وقال الابياري لا فرق على مقتضى اللسان العربي بين قولك صديقي زيد
وزيد صديقي قال وانما يرجع الامر في المثال الى غرض الناطق في قصد الشمول فيهما والتخصيص
بهما او الشمول في احدهما والاختصاص في الاخر الرابعة تقديم المعمول نحو اياك نعبد اي نعبد
الا اياك قال ولي الدين ودخل في المعمول الحال والظرف وتقديم الخبر نحو تميمي انا تقديره
قال العراقي وقد يكون الحصر خاصا نحو قوله تعالى انما انت نذير اي بالنسبة لمن لا يؤمن لا انه حظه
منه انما هو الانذار فقط وقال الزمخشري في قوله تعالى ان انت الا نذير ان البشارة انما كانت
مشفوعة بالبشارة لا محالة فلذا ذكرها على ما ذكرها ص واعلاه لا عالم الا زيد
ثم ما قيل منطوقا اي بالاشارة ثم غيره ش ضمير اعلاه يحتمل عوده على مفهوم المخالفة
وعليه حمل المحلي كلام المصنف ويحتمل عوده على مفهوم الحصر وسواء كان مرفوعا او نا وعليه
ما قيل ان دلالته بالمنطوق كانما ولما اشتركت هذه المراتب مع التي قبلها في ان كلا منهما
قيل فيه ان دلالته بالمنطوق اشار المصنف الى الفرق بقوله اي بالاشارة المعنى ان القول

الحصر

بان هذا دلالتها بالمنطوق اي بالاشارة بخلاف الذي قبله فان القول فيه انه منطوق معناه
بالوضع ونحوه ذكر ولي الدين وقول المصنف ثم غيره بينا وله قسمين احدها حصر المبتدا في
الخبر بضمير الفصل والثاني تقديم المعمول وظاهره انهما في مرتبة واحدة وفي تلخيص المفتاح
عند ذكره انواع الحصر ان تقديم المعمول بالنحو والباقي بالوضع وهو يدل على تاخر تقديم المعمول
في الرتبة وقد ذكره الشارح عن المصنف في غير هذا الموضع ص مسئلة المفاهيم الا اللقب
حجة وقيل لغة وقيل شرعا وقيل معنى واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة
وانكر ابو حنيفة الكل مطلقا وقوم في الخبر والشيخ الامام في غير الشرع وامام الحرمين صفة
لا تناسب وقوم العدد دون غيره ش لما فرغ المصنف من ذكر انواع المفهوم شرع
في الكلام على حجيتها وذكر في ذلك مذاهب احدها ان المفاهيم على اختلاف انواعها حجة الا
اللقب وهو الذي عزاه ولي الدين لمذهبهم ونحوه للمغربي لنحو المذهب وقال ابو بكر ابن العربي
المفهوم اصل من اصولنا وهو الذي يحكي القرافي لمالك وجماعة من اصحابه وقال الباجي في المنتقى
في الكلام على جزاء الصيد نحن لا نقول بدليل الخطاب ثم اختلف القائلون بحجية المفهوم
في ماخذهم على اقوال احدها اللغة قال ولي الدين وهو المشهور والتقليد لكن ثابت
عن بعض ائمة اللغة وادعى ابن الحاجب القطع بصحة قبول الاحاد في ذلك ونحوه للابياري
الثاني الشرع والقائلون بذلك تمسكوا بظواهر واخبار وردت عن الصحابة ايضا في فهم
اي والعرف يقتضي اعمال المفهوم كما فهم بعضهم ذلك من قوله عليه الصلاة والسلام انما
الماء من الماء واما الربا في النسيئة الثالث المعنى وهو النظر الى فوائد التخصيص وانه لا
فائدة الا المخالفة المسكوت عنه للمنطوق به وهو ماخذ الشافعي كما تقدم الثاني المفهوم
حجة على اختلاف انواعه حتى اللقب وعزاه المصنف للدقاق والصيرفي من الشافعية
وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة واخذ بعضهم من احتجاج مالك على ان الاضحية
لا تجزي بليل بقوله ليذكروا اسم الله في ايام معلومات القول بمفهوم اللقب وجعله
ابن رشد في المقدمات من مفهوم الزمان قال ولي الدين والمراد باللقب هنا تعلق الحكم
بالاسم الجامد سواء كان اسم جنس او علم وليس المراد باللقب ما في اصطلاح النحاة من اعم
سوى من الاسم والكنية وقال الابياري بعد مراتب المفاهيم تخصيص المسميات بالقابها
لا تخصيص الاشياء الستة في الربا وليه في المرتبة تخصيصها باسماء الاجناس نحو لا

ويبيعوا الطعام بالطعام قال وهذا فيه خلاف وتفصيل الثالث وبه قال ابو حنيفة وبعض
الاصوليين ان مفهوم المخالفة على اختلاف انواعه ليس بحجة قال ولي الدين وتوهم صاحب المطلب
ان ابا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لاسقاط الزكوة في المعلوفة وليس كذلك بل انما هو
تمسكا بالاصل الرابع انه ليس بحجة في الخبر وهو حجة في الامر فاذا قال رايت رطبا جنيا
فهو اخبار عما شاهده ولا يلزم منه ان يكون لم يشاهد ما ليس على هذه الصفة واذا قال
لعبده اشتر رطبا جنيا فقد علم ان الرطب الباب مما يباع في السوق فقد قصد
ذلك تبيين ما يشتري مما لا يشتري فكان النفي ملازما لما ثبت بخلاف الخبر قال
ولي الدين ويلتحق بالامر ما في معناه من الانشا وهو مقتضى عبارة المصنف الخامس ورأي
تقي الدين السبكي انه حجة في كلام الشارع لعلمه بواطن الامور وظواهرها ولا يعول عليه
في كلام غيره من الآدميين في الاوقاف والاقارير وغيرها لغلبة الذهول عليهم فلو اوصى
على الفقرا فلا يقال ان الاغنيا خارجون بالمفهوم بل بعدم استحقاقهم بالاصل قال ولي الدين
ويوافق هذا ما في فتاوي القاضي حسين انه اذا ادعى عليه عشرة مثلا فقال ما لك عندي
اليوم انه لا يطالب بذلك لان الاقرار لا يثبت بالمفهوم وذكر الشارح عن بعض الكتب
عكس هذا القول اي قول تقي الدين قال وحكى الكيا الطبري خلافا في ان قواعد الاصول
المتعلقة بالالفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك هل تختص بكلام الشارع او تجري في كلام الآدميين
السادس وبه قال امام الحرمين انه ليس بحجة في الصفة الغير مناسبة كالابيض والاسود و
حجة في المناسبة كالسوم في الغنم فان خفة المؤنة ظاهرة في الايجاب وعدمها في عدمه
واختلف النقل عن مالك في مفهوم الصفة ففي المعالم للامام الفخر عنه انه ليس بحجة وذكر
الشيرازي عنه انه حجة قال القرطبي ينقلان عنه بالتخريج من مسائله السابع ان مفهوم
العدد ليس بحجة بخلاف غيره قال ولي الدين يعني الا اللقب ولم يحتج لاستثنائه لفهمه مما
تقدم وفي التعليقة المعزوة للمازري على المدونة ان مالكا تردد في مفهوم الغاية وحكى
عن القرطبي لمالك واللخمي ان مفهوم الشرط غير حجة ثم نبه بان مفهوم الموافقة غير
داخل في هذا الخلاف قال ولي الدين وهو متفق عليه كما حكاه القاضي ابو بكر وغيره
وقال ابن الحاجب ما ثبت بطريق الاولى قال به كل من خالف في القياس سوى ابن [illegible]
به وذكر فيه امام الحرمين عن قوم التفريق بين المقطوع به والمظنون الثاني

قال ولي الدين ابن خويز منداد هو بفتح الميم وعن ابن عبد البر انه بكسر البا الموحدة ص
الغاية قيل منطوق والحق مفهوم يتلوه الشرط فالصفة المناسبة فمطلق الصفة غير العدد
فالعدد فتقديم المعمول لدعوى البيانيين افادة الاختصاص وخالفهم ابن الحاجب وابو
حيان والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام حيث اثبته وقال ليس الحصر ش
ذهب الجمهور الى ان الغاية من قبيل المفهوم وذهب القاضي ابو بكر الى ان دلالة الغاية على
نفي الحكم عما بعدها من المنطوق قال فانهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاما مستقلا
فان قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وحتى يطهرن لا بد فيه اضمار لضرورة تتميم الكلام وذلك
المضمر اما ضد ما قبله او غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الاول فيقدر حتى
يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل له والاضمار بمنزلة الملفوظ فانما يضمر لسبقه الى فهم العارف
باللسان قال الابياري وفيه نظر وليست القسمة محصورة فيما ذكره لا ان يقول ان اهل اللغة
جعلوا فيما بعد الغاية ضد الحكم المذكور قبلها ولم يجعلوه مسكوتا عنه على حال فسند الحكم الى
النقل لا الى حرف الغاية ثم بين المصنف مراتب هذه المفاهيم في القوة والضعف وفائدته العمل
بالاقوى عند التعارض وجعل اعلاها مفهوم الغاية ويليه الشرط لان الغاية قد قال بها من انكر مفهوم
الشرط كالقاضي وقد قيل في الغاية انها منطوق ويلي الشرط الصفة المناسبة وانما قدم عليها
لان الشرط قد قال به ابن سريج وجماعة ممن انكروا المفهوم ولبعدها الصفة عن المناسبة لما
تقدم لامام الحرمين من التفريق بينهما ثم يليها مفهوم العدد ثم تقديم المعمول لما ذكر فيه من الخلاف
ولم يتعرض المصنف لبيان مراتب الحصر مع غيرها وذكر عنه ولي الدين انه قال في شرح المختصر
اعلاها ما ولا ثم مفهوم الا لا الغاية ثم حصر المبتدا في الخبر قال وهو في تقدم ذلك على الشرط متابع
للغزالي وفي كلام الغزالي مخالفة لما ذكرته وجه وهو ان الغاية مقدمة على الحصر بانما
وما في معناها وتبع الابياري في ان اعلا هذه المراتب الاستثنا بعد النفي بلا وما ثم ذكر
المصنف في تفسير الاختصاص قد يبين احدهما انه بمعنى الحصر قال ولي الدين وهذا
الذي يفهمه اكثر الناس الثاني وهو ما ذهب اليه والد المصنف انه غير الحصر لان الحصر هو اثبات
الحكم لشي ونفيه عما عداه والاختصاص اعطا الحكم لشي والسكوت عما عداه فتقديم
المعمول انما يفيد الاهتمام لا غير ذلك وانما يفيد الحصر من دليل اخر ص مسلم
الثاني ذا الامدي وابو حيان انه يفيد الحصر وابو اسحق الشيرازي والكيا والامام والشيخ

الامام قيد فيهما وقيل نطقا وبالفتح الاصح ان أن فيها فرع المكسورة ومن ثم ادعا الزمخشري
افادة الحصر ش قد تقدم الكلام في حد الحصر الذي ذهب اليه الامدي وابو حيان الي ان انما
بكسر الهمزة لا تفيد الحصر وانما تفيد تاكيد الاثبات ونقله ابو حيان عن البصريين قال ولي الدين وكلام
تقي الدين في شرح العمدة يقتضي الاتفاق علي انها للحصر واحتج الامام فخر الدين لافادتها الحصر بوجهين
احدهما ان ابن عباس رضي الله عنه احتج علي الصحابة في نفي ربا الفضل بقوله عليه الصلاة والسلام
انما الربا في النسيئة وفهم منه الحصر ولم ينازعوه بذلك وانما عارضوه بقوله لا تبيعوا الذهب
بالذهب الحديث فكان اجماعا الثاني ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي والاصل بقا الحروف
علي معانيها ويستحيل توارد النفي والاثبات علي محل واحد فتعين اثبات المنطوق ونفي ما سواه
واعترض القرافي هذا الثاني بان ما هاهنا ليست للنفي بل ان اعملت فهي زائدة وان لم تعمل
فكافة ثم ان هذا الخلاف انما هو اذا لم يدل الدليل علي احد الامرين فان دل علي احدهما
تعين المصير الي ما دل عليه الدليل فيتعين الحصر في نحو قوله تعالي انما الله اله واحد وتاكيد
الاثبات في قوله تعالي انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واختلف القائلون
بافادة انما الحصر هل ذلك من دلالة المنطوق او المفهوم وتقدم ان القائل بان ذلك من المنطوق
انما هو بالاشارة لا بالنص وفائدة هذا الخلاف ورود الخلاف الذي في المفهوم او نفيه
هنا في انما بالكسر واما التي بالفتح فافادة الزمخشري فيها انها تفيد الحصر لان الاصح فيها
انها فرع المكسورة وما ثبت للاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل عدمه وقال ابو حيان
انفرد الزمخشري بهذه المقالة ورده ابن هشام معتمدا ما تقدم من انها فرع المكسورة وفي مقابله
الاصح مذهبان احدهما ان المفتوحة هي الاصل الثاني ان كلا منهما اصل بنفسه تنبيه
الكيا هو ابو الحسن ويعرف بالهراسي قال المحلي وهو بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس
الكبير ص مسئلة من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير وهي
افيد من الاشارة والمثال وايسر وهي الالفاظ الدالة علي المعاني وتعرف بالنقل تواترا واحادا
او باستنباط العقل من النقل لا مجرد العقل ش لما كان احد مواد هذا العلم العربية
افتقر الاصوليون الي ذكر طرف صالح مما تمس الحاجة التي لا عدول عنها اليه وقد اغفله
ائمة اللسان فهذا الكلام علي مبادي اللغة ومعاني كثيرة تداولها بينهم ومعاني بعض الحروف
والاسما قال الخفاف ان احداث الموضوعات اللغوية من الطاف الله تعالي بخلقه لحاجة كل

الي اعلام بعضهم بعضا ما في نفوسهم من امر دينهم ودنياهم وهي ايسر واكثر فائدة من الاشارة
والمثال فانه يعبر بها عن الذات والموجود والحادث ومقابلها بخلاف الاشارة والمثال ثم
عرف المصنف الموضوعات اللغوية بانها الالفاظ الدالة علي المعاني فخرج بالالفاظ الخط والاشارة
وغيرهما قال ولي الدين ويدخل في الالفاظ ما قدر من الضماير المستترة في الافعال بانها ملفوظ
بها حكما بدليل الاسناد اليها وجواز تاكيدها والعطف عليها وخرج بالدالة علي المعاني المهملات
ثم ذكر المصنف لمعرفة الموضوعات اللغوية طريقين احدهما النقل وهو اما تواترا كالارض
والسما والليل والنهار وما في معنا ذلك مما لا يقبل التشكيك او احاد وهو اكثر اللغة
الثاني استنباط العقل من النقل ككون الجمع المعرف للعموم فانه مستفاد من مقدمتين نقليتين
احديهما انه يدخله الاستثنا والثانية ان الاستثنا اخراج بعض ما تناوله اللفظ فحكم العقل
عند وجودهما بهاتين المقدمتين بانه للعموم هكذا ذكره ولي الدين وهو معنا قال الامام في المحصول
لكن الظاهر في وضع المقدمة الثانية علي طريقة تركيب الدليل في الشكل الاول ان يقال
وكل ما يدخله الاستثنا فهو عام فينتج الجمع المعرف عام وقال التبريزي جعل هذا مركبا من النقل والعقل
بعيد بل هو نقل صرف والنقل تارة يدل صريحا وتارة يدل ضمنا واذا قال صاحب الشرع السارق يقطع
والنباش سارق قطع النباش بالنقل لا بالعقل نعم لو ثبت كونه سارقا بضرب من النظر او ان
السارق يقطع بالنظر والمناسبة والاعتبار وثبت الاخر بالنقل كان مركبا من النقل والعقل واما مجرد
العقل فلا تعرف به اللغة تنبيهات الاول ذكر ولي الدين عن الشارح ان المصنف انما
عبر بالحدوث لينبه علي انه لطف سوا قلنا ان اللغة توقيفية او اصطلاحية بخلاف تعبير
ابن الحاجب بالاحداث فانه يوهم الاختصاص بالتوقيف واعترضه ولي الدين بان قال
بل التعبير بالاحداث اولا فانه مصدر احدث والتلطف حاصل سوا قلنا ان الله احدثها
او البشر باقدار الله اياهم عليها واما الحدوث فانه مصدر حدث وهو فعل لازم غير متعد
الي محدث الثاني قال المحلي قوله ليعبر هو بفتح البا الموحدة اي ليعبر كل من الناس عما في ضميره
الثالث قال ولي الدين تعبير المصنف وغيره بافيد لا يستقيم لان صيغة افعل انما تصاغ من فعل
ثلاثي وفعل افاد رباعي الرابع قال القرافي ليس مراد العلما انها تعرف بالنقل انه ينقل
عن الواضع فانه غير معلوم بل المراد نقل الاستعمال عن اهل اللسان لا نقل الوضع ويستدل بالاستعمال
علي ان الذي استعمل فيه اللفظ هو موضوع ظاهرا بناء علي ان الاصل عدم المجاز والنقل ص

ومدلول اللفظ اما معنا جزئي او كلي او لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد او مهمل كاسما حروف
الهجا او مركب ش قسم المصنف مدلول اللفظ الى معنا ولفظ والمعنا الى جزئي وكلي واللفظ الى
مفرد ومركب والمفرد الى مستعمل ومهمل فاما الجزئي والكلي والمركب فسياتي الكلام عليه في مواضعها
ان شا الله تعالى واما المهمل فهو ما لم يوضع للدلالة ومثله المصنف في المفرد باسما حروف الهجا
وظاهر كلام القرافي في شرح المحصول ان اسما الحروف موضوعة وانما الذي لم تضعه العرب
لشي مسميا بها وحد المصنف الكلمة بانها قول مفرد قال ولي الدين وانما احتج لزيادة وصفها
لان القول خاص بالمستعمل وهذا الذي ذكره هو احد المذهبين وذكر المرادي عن بعضهم ان القول
مرادف اللفظ وانه يصح اطلاقه على المهمل والمستعمل وعلى هذا فلا بد من الزيادة ص والوضع
جعل اللفظ دليلا على المعنى ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى خلافا لعباد حيث اثبتها فقيل بمعنى انها حاملة
على الوضع وقيل بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى ش تعريف المصنف له مع
بان جعل اللفظ دليلا على المعنى يتناول المركب وهو موضوع على الصحيح والذي اختار المصنف
في الكلام على الاخبار وصرح بقوله على المعنى المهملات فانها ليست موضوعة اتفاقا وان اختلف
في وجودها وحده الشيخ ابن عرفة بانه اشعار اللفظ بمعنى دون غيره قال وهذا يقتضي اشتراطه
واما على اثباته فيسقط دون غيره والجمهور على انه لا يشترط في الوضع ان يكون بين اللفظ
ومدلوله مناسبة طبيعية وذهب اهل التكسير وبعض السلف وبعض المعتزلة الى اشتراط
ذلك وعزاه المصنف لعباد منهم واختلف في معناه فقيل ان اراد الواضع اعتبرها حالة الوضع
فان الواضع حكيم فلا يضع لكل مسمى من الالفاظ الا ما يناسبه في من اوجه وتركيب في كل لغة
قال القرافي وهذا عساه يقرب من الفعل وقال الامام يحتمل ان يكون مراده ان تلك المناسبة كافية
عن الواضع اصلا قال القرافي وهذا اصعب فان اهل كل لغة يتكلمون في كل معنا بلفظ غير اللفظ
الذي يتكلم به غيرها وبعد بعيد اشد بعدا ان هذه الالفاظ اختصت بهذه المسميات
من غير واضع تنبيه قال القرافي وقع في بعض نسخ المحصول الصيري بالصاد المهملة وفي
بعضها بالضاد المعجمة قال والذي وجدته في التواريخ هو الاول وفي الميم من الصيري
الفتح والضم ص واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافا للامام وقال الشيخ
الامام للمعنا من حيث هو ش ذكر اللفظ في موضوع اللفظ ثلاث مذاهب احدها
انه موضوع للمعنى الخارجي والى هذا ذهب الشيخ ابو اسحاق الشيرازي وجماعة

اصلا في القياس في اللغات فائدة لـ تلك الحقائق الموضوع لها اذا نفيت وجاء المثال لما يطلق
عليها بالقياس الثاني وبه قال الامام الفخر انه موضوع للمعنا الذهني لا الخارجي واختاره ابن
الحاجب والبيضاوي وقال الفهري قول الامام ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية
حقيقة قد نقضه في موضع اخر وادعا ان الالفاظ حقائق في الاعيان مجاز في الصور
الذهنية قال ومما يبطل ما ذكره ان اسما الاشارة والاعيان موضوعة للمعنا الخارجي
واما النكرات فموضوعة لشي في الخارج وكل ما شابهه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للماهية
الذهنية ومما تحقق ان اكثر الوضع باعتبار الخارج ان الاسم اذا كان شانها يستعمله الخاص
والعام يمتنع حمله على معنا لا يدركه الا الخواص يمتنع حمله على الماهية الذهنية لا يدركها الا الخو اص
ولفظ الانسان والفرس يستعمله العام والخاص قال والحق ان الوضع بحسب الحاجة فدعوا
اختصاص الوضع باحدهما تحكم ومما نقض به على الامام من اسما الاشارة والاعلام قد صرح
القرافي بانها ليست من محل الخلاف بل اتفقوا على ان الاعلام انما وضعت للامور الخارجية
وحكى المحلي عن المصنف ان محل الخلاف اسم الجنس اي النكرة واما المعرفة فمنها ما وضع للخارج
ومنها ما وضع للذهني الثالث وبه قال المصنف ان اللفظ موضوع للمعنا من حيث هو اعم
من الذهني والخارجي قال ولي الدين وله فيه تصنيف ص وليس لكل معنا لفظ بل كل
معنا محتاج الى اللفظ ش انما قال ليس لكل معنا لفظ لان انواع الروائح كثيرة
ولم يوضع لها الفاظ تتناهى وانما وضع اللفظ لما مست الحاجة الى التعبير عنه لاجل الافهام
قال ولي الدين وعبارة المحصول لا يجب ان يكون لكل معنا لفظ بل لا يجوز واقتصر في الحاصل
على نفي الوجوب وفي المنتخب على نفي وانما المصنف بلفظ يحتملهما واعترض القرافي دعوا
الامام وجوب الوضع في كل ما يحتاج اليه من التخاطب وبان الواجب غير متعين
ص والمحكم المتضح المعنى والمتشابه ما استاثر الله بعلمه وقد يطلع عليه بعض اصفيا ير
ش قال الابياري الكلام في المحكم والمتشابه اما ان يرجع الى اصل وضع اللغة
او الى بيان المراد من قوله تعالى منه ايات محكمات الاية اما اللغة فالمحكم هو المتقن
والمتشابه هو الذي يشبه بعضه بعضا لـ والقران كله محكم بمعنا الاتقان والنظر وحسن
الترتيب وثبوت الفصاحة والبلاغة ولانتهائها الى اقصا درجات الجزالة ومتشابه
من وجه اي يشبه بعضه بعضا ويصدق بعضه بعضا ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه

الخلاف كذا وأما ما يتعلق بفهم الآية فيرجع إلى علم التفسير فقد ذكره العلماء التفسير
نحو اثني عشر قولا وصرح ولي الدين بأن المشهور ما ذكر المصنف وهو مبني على أن الوقف على اسم
الجلالة في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وقول المصنف وقد يطلع عليه بعض أصفيائه
من زيادته وهو إن عنى بالبعض حمله الراسخين فهو اختيار للقول بأن الوقف على والراسخون
لكن قوله ما استأثر الله بعلمه يؤذن بخلافه وإن عنى بعضهم فهو إحداث قول ثالث تنبيه
قال الشيخ أبو إسحاق الشاطبي المتشابه الحقيقي لا يقع في القواعد الكلية ولا يقع في الفروع الجزئية
وسواء كانت الكلية في أصول الفقه أو غيره ص قال الإمام واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون
موضوعا لمعنى خفي إلا على الخواص كما يقول مثبتو الحال الحركة معنى يوجب تحرك الذات ش
يعني أن اللفظ المشهور بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي جدا لا يعرفه إلا الخاص
ومثله الإمام بقول من أثبت الحال من المتكلمين الحركة معنى يوجب تحرك الذات قال ولي الدين
والمشهور تفسير الحركة بنفس الانتقال لا أنها معنى أوجب الانتقال قال وقصد الإمام الرد على
مثبتي الحال ورد الأصبهاني ما قاله الإمام بأن قال قد يدرك الإنسان معاني لطيفة خفية
ولا يجد ألفاظا يدل عليها لأن ذلك المعنى مستكن يحتاج إلى وضع لفظ بإزائه يفهم الغير ذلك
المعنى سواء كان اللفظ مشهورا أم لا ممنوع وقال القرافي دعوى الإمام صحيحة في غير المثال
بالحركة فإن العوام يعرفون الحركة وكونه متحركا ويقولون زيد متحرك ولا يقولون زيد حركة
ويعرفون بأجمعهم أن الحركة تنافي السكون غير أن الدقيقات ليست عندهم وذلك لا يقدح
في معرفتهم تسميات الألفاظ ما ادعاه الإمام في غير المثال المذكور وقع أو ما وقع له مثال
ذلك محتمل والغالب عدم وقوعه إذا اشتهر لفظ الأسماء شيء وما يشبه ما صرح الإمام
بمنعه ما وقع من رسم الحقائق الشرعية في كتب الفقه بالعبارة الغير متداولة في الفقه
على القانون المنطقي فإنه يتعذر معرفتها على أكثر الخواص وهم العارفون بذلك
لا يتعذر عليهم معرفته وقد صرح الشيخ أبو إسحاق الشاطبي بأن التصويرات المستعملات
في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ مترادفة أو ما يقوم مقامها من البيانات القريبة
اللائقة بالجمهور وأما ما لا يليق بالجمهور وإن كان حقيقيا لعدم العلم مناسبة للجمهور
لخروجه عن اعتبار الشرع لأن مسالكه صعبة المرام وما جعل عليكم في الدين من حرج قال وكذا
القول في التصديقات وعلى هذا النحو درج السلف الصالح في بث الشريعة ص

يعني

مسئلة

مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي أو خلق الأصوات
أو العلم الضروري وعزي إلى الأشعري وأكثر المعتزلة اصطلاحية حصل عرفانها بالإشارة والقرائن
والأستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقيل عكسه وتوقف كثير والمختار
الوقف عن القطع وأن التوقيف مظنون ش اختلف في واضع اللغة على مذاهب
أحدها أنها توقيفية بمعنى أن الله تعالى هو الذي وضعها ووقف خلقه عليها إما بوحيها
إلى بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإما بخلق أصوات تدل عليها وإسماعها لبعضهم ونقلها
وإما بخلق علم ضروري بأعيانها وذكر المصنف ذلك عن الجمهور وابن فورك من أصحاب
الأشعري وقوله وعزي إلى الأشعري يقتضي توقفه في نسبته إليه ولعل السبب في ذلك هو
قول بعضهم إنما تكلم الأشعري في الوقوع مع تجويزه صدور اللغة اصطلاحا ولو منع الجواز لنقله
عنه القاضي وغيره الثاني وبه قال أكثر المعتزلة أنها اصطلاحية بمعنى أن الواضع لها واحد من البشر
أو جماعة وعلمها الباقون بالإشارة والقرائن كتعريف الأطفال ذلك في ابتداء نطقهم وتمييزهم الثالث
وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني أن ابتداءها وهو القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفي
والباقي محتمل للتوقيف والاصطلاح كذا نقله عنه غير واحد ونقل الإمام عنه في موضع أن الباقي
اصطلاحي الرابع عكسه أي أن ابتداءها محتمل للتوقيف والاصطلاح وباقيها توقيفي
هذا مقتضى لفظ المصنف الخامس التوقف في المسألة لتعارض الأدلة وعزاه في المحصول للقاضي
والمحققين السادس الوقف عن القطع بشيء من هذه المذاهب وترجيح مذهب الأشعري
في التوقيف بحسب الظن واختاره المصنف تبعا لابن الحاجب ونحوه للآمدي فائدة
هذا اختلاف الشيوخ في هذه المسألة هل لها فائدة تتعلق بأصول الفقه أو لا فقال الأبياري
في موضع الصحيح عندنا ألا فائدة فيها لأن الله تعالى قد أمرنا بتنزيل الأحكام على ما يفهم
من اللغة العربية التي يثبت للشرع تصرف في بعضها ومفهومها لا يختلف سواء كانت توقيفية
أو اصطلاحية ثم نظر فيها فائدة واحدة تتعلق بإمكان الغلط في الإطلاق وامتناعه
وقال في موضع آخر والصحيح من مذهب مالك أن كل لفظ تكلم به الرجل ينوي به الطلاق
أو العتق لزمه ذلك ومأخذه أن الألفاظ إنما وضعت أدلة على ما في النفس وهي
اصطلاحية والملتزم من الاصطلاح الجاري على اصطلاح مخصوص إلا أن ينكت من الشرع تعبد
في ذلك كألفاظ التكبير والتشهد ونحو ذلك ولا تعبد عندنا في أعيان الألفاظ لا باعتبار

فيه

تعرف العباد والاعتبار بثبوت الاحكام قلت واغا لزمه الظهار وان قال انوي به الطلاق
على ظاهر المذهب ان نص القران يقتضي المنع من الزوجة حتى يقع التكفير ولو صرفناه الى الطلاق
لنفي جواز الوطي من غير تكفير وحكى القرافي عن المازري ان فائدة الخلاف تظهر في جواز قلب
اللغة فيما لا تعلق له بالاحكام الشرعية واما ما له تعلق بالاحكام الشرعية فلا خلاف في تحريم
قلبه فنقل بعضهم في […] الاول ان قلنا انها توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثوب فرسا والقائلون
بالاصطلاح ايضا يقولون ذلك وامام […] يجوز الامرين فقال بعضهم بجواز التغيير كالقول بالاصطلاح
ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف قال وهو بعيد وذكر ولي الدين عن الماوردي
ان من قال بان اللغات توقيفية جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال هي اصطلاحية
اخر التكليف عن العقل مدة معرفة الاصطلاح تنبيه قال القرافي ابن فورك الاشعري […] عند
المحدثين من العلماء وهو من العلل الجلية في المنقول والمعقول ص مسئلة قال القاضي
وامام الحرمين والغزالي والامدي لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن ابي هريرة
وابو اسحاق الشيرازي والامام وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز ولفظ القياس يغني عن قولك محل الخلاف
ما لم يثبت تعميمه باستقراء ش اختلف في اثبات اللغة بالقياس على مذاهب احدها المنع
وبه قال جمع من الشافعية والمالكية وعزاه ولي الدين للحنفية ايضا قال والمحكي عن القاضي من
المنع هو الموجود في تقريبه وكذا حكاه عنه المازري وغيره ونقل عنه ابن الحاجب الجواز
مردود الثاني الجواز وبه قال جمع من الشافعية والمالكية قال ولي الدين والذاهبون
الى هذا منهم من جوزه من حيث اللغة ومنهم من جوزه من حيث الشرع وبالثاني قال
ابن سريج كما حكاه عنه ابن السمعاني فانه قال بعد ذكر ادلة المانعين وهذه الادلة قوية
جدا فالاولى ان نقول بجواز اثبات الاسماء الشرعية ولا نجوزه لغة وهو اختيار ابن سريج الثالث
في نقل المصنف اثبات القياس في الحقيقة دون المجاز ولم يتعرض ولي الدين لذكر هذا القول
ومحل الخلاف انما هو اذا اشتمل الاسم على وصف واعتقدنا ان التسمية لذلك الوصف
كالخمر واما الاعلام فلا يجري فيها القياس اتفاقا وصرح الامام في البرهان ان الخلاف انما هو في
المشتق ولا يصح اجرا الخلاف في هذه المسئلة من الخلاف الذي في التعليل بمجرد الاسم اللقب
لان الجمع هناك بالاسم لطلب الحكم وهنا المطلوب الاسم فلا يصح الجمع به وصرح ابن الحاجب
وغيره بان الخلاف ايضا انما هو فيما لم يعلم تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول

قال

قياس

قال الغزالي وكذا كل ما هو على التعريف فهو في معنى التوقيف وكذا الاصح القياس فيما ثبت
فيه التعريف من المشتقات كاسم القارورة فانها انما سميت بذلك لقرار الماء فيها ولا يسمى بذلك
الحوض ولا الاداوة وراى المصنف ان قوله لفظ القياس يغني عن قوله ان محل الخلاف فيما لم يثبت
تعميمه لان ما ثبت بالنقل لا يفتقر الى ثبوته بالقياس تنبيه قال الابياري فائدة تعلق هذه المسئلة
بالاصول واضحة وهو انه اذا ثبت الاطلاق وقلنا بصحة الاندراج تحت عموم اللفظ لم يحتج
الى القياس وسائر […] فاذا قلنا ان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقل ووجدنا ذلك
في النبيذ اطلقنا عليه اسم الخمر فيتناوله النص ونقول هو محرم بالنص لا بالقياس وكذا في النباش مع
السارق وان منعنا ذلك اثبتنا الحكم بالقياس ص مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا فان
منع تصور معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطئ ان استوى مشكك ان تفاوت وان
تعددا فمتباين وان اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك
والا فحقيقة ومجاز ش اللفظ مع مدلوله المعبر عنه في كلام المصنف بالمعنى ينقسم الى اربعة
اقسام الاول ان يكون اللفظ متحدا ومعناه كذلك ويسمى المفرد لانفراد لفظه بمعناه وينقسم
المفرد الى جزئي وكلي فالجزئي ما منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد والكلي
ما لم يمنع كرجل وقال الاصفهاني شرط كونه غير مانع الى اخره قال وسلط القرافي بقبول الالف واللام
ورد عليه بولد ادم فانه علم كلي ولا يقبل الالف واللام وعندي ان هذا لا يرد على القرافي
لان الاضافة تعاقب الالف واللام ثم الكلي ان تساوت محامله سمي متواطئا كالانسان
بالنسبة الى افراده فانها متفقة الحقيقة فان كل انسان لا يزيد على الاخر في معنى الانسانية
الذي هي الحيوانية والناطقية ومعنى التواطئ التوافق وان تفاوتت محامله كالبياض
للثلج والعاج سمي مشككا لتردده بين المتواطئ والمشترك فمن حيث اشتراكه في معنى عام
اشبه المتواطئ ولكونه يختلف […]
بحسب اشعار المعنى عام اشبه المتواطئ ومن حيث حصوله
في بعض موارده اكثر يزيد […] اشبه المشترك وسطر القرافي في شرح المحصول تكرار الكاف اسم
فاعل لا يدرك الناظر فيه الثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى ويسمى المتباين لتباين الفاظه
ومعانيه وتباعدها وسواء تفاصلت الالفاظ والمعاني كالانسان والفرس او تواصلت
كالسيف والصارم فان الصارم دال على موضوع بصفة الحدة بخلاف السيف ومن ذلك ايضا
ان يدل كل واحد منهما على وصف للموضوع الواحد كالصارم والمهند فان احدهما يدل على حدته

والامر علي حسنه ومنه ان يكون احدهما وصفا والاخر وصف الوصف كالناطق والفصيح الثالث
ان يتعدد اللفظ ويتحد المعني وهو المترادف كالقمح والبر ويسمي بذلك لان ترادف الفاظه
علي المعني ماخوذ من ترادف الدابة قال الرهوني وهو من خواص المفرد الرابع ان يتحد اللفظ
ويتعدد المعني وهو قسمان الاول ان يوضع اللفظ لكل واحد منها معينا او معانيه وضعا اوليا
وهو المسمى بالمشترك ماخوذ من الشركة تقتضيه اشتراك المعاني في اللفظ بالمرادف المشتركة
بين الشركا وهذا بالنسبة الي الاجملة معانيه بالنسبة الي كل واحد منها ايضا مجمل كلفظ
القرء والعين والجليل وما اشبهها الثاني ان يوضع لاحدهما وضعا اوليا ثم استعمل
في غير ما وضع له ثانيا لعلاقة بينهما فالاول هو الحقيقة والثاني المجاز تنبيهات قال الامام
في المحصول الجزئي والكلي يقال بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ قال القرافي فما وقع له في
المحصول من تقسيم اللفظ الي الجزئي والكلي مجاز وقد تقدم للمصنف تقسيم الي المعاني الجزئي
والكلي الثاني قال ولي الدين قال بعضهم التعبير في المشكك بالاختلاف اولى من التفاوت
ليدخل فيه ما كان الاختلاف فيه بالوجوب والامكان كالوجود وبالاستغنا والافتقار
كالجوهر والعرض قال وفيه نظر لان الواجب والجائز متفاوتان وكذا الاستغنا والافتقار الثالث
قال المحلي انما لم يقل المصنف او مجازان ايضا مع انه يجوز ان يتجوز في اللفظ من غير ان يكون
له معنا حقيقي لان هذا القسم لم يثبت وجوده الرابع قال القرافي المشترك ينبغي ان
يجتنب استعماله في المخاطبات فضلا عن الجميع البراهين واما المتواطي فيستعمل في الجميع وخصوصا
في البراهين ص والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعيين خارجيا فعلم
الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس ش العلم بفتح العين واللام
لغة العلامة وعرفه المصنف بانه ما وضع لمعين لا يتناول غيره فخرج بالمعين النكرات
وبقوله لا يتناول غيره بقية المعارف فان الضمير صالح لكل متكلم ومخاطب وغائب وكذا اسم
الاشارة صالح لكل مشار اليه ولهذا المعنى اختار القرافي ان المضمرات من قبيل الكلي
لا الجزئي وعرفه ابن مالك بانه اسم يعين مسماه مطلقا من غير قيد ولا قرينة وقسم المصنف
العلم الي علم الشخص كزيد والي علم الجنس كاسامة وثعالة والفرق بينهما ان علم الشخص
موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية من حيث هي فاسم
الجنس اشارة الي الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وتقريره علي ما ذكر القرافي ان الواضع

استحضر صورة الاسد ليقع عليها بتلك الصورة المتشخصة في ذهنه جزئية باعتبار تشخصها
في ذهنه ومطلق الصورة كلي فان وضع اللفظ للصورة التي في ذهنه فهو علم الجنس
وان وضع لمطلق الصورة فهو اسم الجنس قال وحينئذ لا يفرق بينهما الا باعتبار وضع
الواضع والشيخ ابن عرفة في الفرق بينهما تقرير حاصله يرجع الي ان اسم الجنس كلي لانه لا يمنع
تصوره من الشركة فيه بخلاف علم الجنس فانه جزئي ومما ذكر المحلي ان اسم الجنس
هو الموضوع للماهية من حيث هي قال وقيل انه وضع لفرد مبهم قال ويوخذ ذلك من
قول المصنف في المطلق ان دلالته علي الواحدة الشائعة توهماه النكرة قال فالمعبر عنها
باسم الجنس هو المعبر عنه هناك بالمطلق ص الاشتقاق رد لفظ الي اخر ولو
مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية ولا بد من تغيير ش الاشتقاق لغة
قال ولي الدين هو الاقتطاع وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف قال وخرج بقوله لمناسبة
بينهما نحو اللحم والملح وبالحروف خرجت المترادفة وبالاصلية الزوائد فانه لا يحتاج
الي اتفاق فيها واشار بقوله ولو مجازا الي ان الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة
كما يقال الحال ناطقة بكذا اي دالة عليه والنطق حقيقة انما هو في الكلام قال وهذا هو
الصحيح وذهب القاضي ابو بكر والغزالي والكيا الي منع الاشتقاق من المجاز كالامر الذي
هو حقيقة في القول المخصوص يشتق منه الامر والمامور وغيرهما وان كان بمعنى الفعل وغيره
من مجاز انه لم يشتق منه وقال المحلي الذي يلزم من قول الغزالي وغيره ان عدم الاشتقاق من
اللفظ من علامات كونه مجازا انهم منعوا الاشتقاق من المجاز كما فهمه المصنف وقال الشيخ
بل ولا ذلك لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة
وقوله ولا بد من تغيير يريد بين المشتق والمشتق منه فانه اذا لم يكن فيه تغيير فالمشتق
حينئذ هو المشتق منه ويكون اما بزيادة حرف او نقصانه او بزيادة حرف ونقصان اخر
او بزيادة حركة او نقصانها او بزيادة حركة ونقصان اخرى او ما تركب من ذلك الثاني
ثم ان التغيير الواقع تارة يكون تحقيقا كما في ضرب من الضرب وتارة تقديرا كما في طلب من الطلب
فيقدر ان فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر قال ولي الدين وقد يراد بهذا التقدير التغيير
لا اللفظي لان التغيير اللفظي مفهوم من رد احدهما الي الاخر لاستحالة رد الشي الي نفسه
تنبيهان الاول قال ولي الدين اورد علي المصنف انه اهمل كثيرة التركيب في الحروف ولا بد

منه

وقال واجاب عنه بانه ان لم يكن على ترتيبه لم يناسب الثاني قال الشيخ ابو عبد الله المحلي
ما ذكره المصنف من تعريف الاشتقاق هو الصغير وهو المراد عند الاطلاق واما الكبير
فليس فيه الترتيب كما في الجذب والجبذ وكبير فيه جميع الاصول كما في الثلب والثلب ص
وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة ش المشتق على قسمين مطرد كاسم الفاعل نحو ضارب
ومضروب من ضرب وغير مطرد كالقارورة من القرار للزجاجة المعروفة فانها وان كانت
انما سميت بذلك لقرار المايع فيها فلا يسمى بذلك الحوض ولا الاداوة بل يختص بها ص ومن
لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة ومن بنائهم اتفاقهم على ان ابراهيم
عليه السلام ذابح واختلافهم هل اسماعيل مذبوح ش يعني انه لا يطلق على من لم يتصف
بالقيام مثلا انه قائم لسلب الاستقرار من اللغة وخالف المعتزلة في ذلك ونفوا عن الله تعالى
صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر وذكر انهم بنوا على التجويز مسئلة وهي
ان المعتزلة قد اتفقوا على ان ابراهيم عليه السلام ذابح حيث امر الة الذبح على محله واختلفوا
هل اسماعيل مذبوح ام لا فمن قال انه مذبوح قال لانه ذبح والتام ما قطع منه وقيل
غير مذبوح وانه لم يقطع منه شي وانه كان على حلقه صفيحة من نحاس وحديد
قالوا فهذا قد اطلق الذابح على من لم يقم به الذبح وذكر المصنف في شرح المختصر خلاف
ما هنا فقال اتفقوا على ان اسماعيل غير مذبوح اي غير مزهق الروح واختلفوا هل
ابراهيم ذابح اي قاطع قال المحلي وما هنا انسب بالمقصود مما في شرح المختصر
وعندي ان هذا البنا في هذه المسئلة على اصلهم المتقدم مشكل لان من اصلهم جواز الاطلاق
وان لم يقم به الوصف وفي المستصفا عنهم مثل ما في شرح المختصر الا ان ما هنا فنسبه
ما ذكر المصنف من ان المذبوح اسماعيل عزاه المحلي للجمهور وقيل اسحق وهو الذي يدل
عليه حديث البخاري ص فان قام به ما له اسم وجب الاشتقاق او ما ليس له اسم
كانواع الروايح لم يجب ش يعني ان كل ما قام به وصف وكان لذلك الوصف
اسم وجب الاشتقاق لعدم ذلك الاسم كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه
وان قام به وصف ليس له اسم كانواع الروايح فانه لم يوضع لها اسم استغنا بالتقييد
كرايحة كذا لم يجب الاشتقاق لاستحالته وذكر ولي الدين ان وجوب الاشتقاق لمحل المعنى
القايم بالشي مما اختلف فيه وفي المحصول الحق التفصيل وانه ان كان لذلك المعنى

اسم وجب الاشتقاق وان لم يكن لها اسم كانواع الروايح استحال ان يشتق لمحله منه اسم
وعزا القرافي القول بعدم وجوب الاشتقاق في الاول للمعتزلة تنبيه عبارة المصنف تنفي
الوجوب فيما ليس له اسم مخالف لعبارة الامام بالاستحالة فان نفي الوجوب لا يدل على عدم
الجواز وقال المحلي انما عدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة
وفيه نظر فانه لا يلزم من تقدم عليه دلالته عليه فلا يشعر لفظه بان مراده عدم الجواز كلفظ
الحيوان فانه يصدق على الانسان ولا يدل عليه ص والجمهور على اشتراط بقا المشتق
منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فاخر جزء وثالثها الوقف ش ذهب الجمهور
الى اشتراط بقا المشتق في المحل في كون المشتق وهو المطلق عليه حقيقة وقيده المصنف
بامكان البقا كالقيام وظاهر نقل ابن الحاجب اولا انه قول بانفراده لجعله ثالثا في
المسئلة لا بجعله قيدا في الاول وانه ان امكن بقاؤه كان حقيقة وان لم يمكن كالتكلم
فانه باصوات تنقضي شيا فشيا فالمشترط بقا اخر جزء منه لتمام المعنا به فاذا لم يبق
المعنا ولا جزؤه الاخير في المحل كان مجازا قال المحلي وما ذكره الامدي من عدم الاشتراط
في هذا دون القسم الاول بحث ذكره في المحصول ودفعه فانه لم يقل به احد
فلذا لم يذكره المصنف وذهب ابن سينا وبعض المعتزلة الى عدم اشتراط بقا المشتق منه
وان بعد فعلى هذا من حصل منه الضرب ضارب حقيقة وان انقطع الضرب وقيل بالوقف
حكاه المصنف وقال الشارح لم اره مرعيا لاحد لكن قال العضد في شرح المختصر كان
ميل ابن الحاجب الى الوقف في المسئلة هذا باعتبار الحال والماضي واما باعتبار المستقبل
كتسمية عصير العنب خمرا فمجاز اجماعا تنبيه قال المحلي انما عبر المصنف بالبقا الذي هو استمرار
الوجود ولم يعبر بالوجود كما في الاشتراط ليتاتا حكاية مقابله وفي التعبير بالبقا
تسامح ص ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا
للقرافي ش لما قرر اشتراط الجمهور لما ذكر علم منه ان اطلاق اسم الفاعل ونحوه باعتبار
الحال حقيقة قال والمراد بالحال حالة تلبس الفاعل بالفعل لا حال تلفظ
الناطق باللفظ المشتق خلافا للقرافي وتبيين المقصود في هذه المسئلة انما يكون
بما سنذكره عن الشيخ ابن عرفة قال في ترجمة تحمل الشهادة عن ابن رشد ان من اهل العلم من اوجب
الشهادة على كل من دعي اليها لقوله تعالى ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا قال وهذا ليس

بصحيح

لان الشاهد لا يصح ان يسمى شاهدا الا الآن بعد ان يكون عنده علم بالشهادة لا قبل ذلك وذكر ابن عبد السلام
هذا سوالا فقال ان قلت الشاهد حقيقة من تحمل للشهادة لا من طلب منه تحملها على
ما تقرر في اصول الفقه في مسائل الاشتقاق فيترجح حمل النهي في الاية عن الاباية عن
الاداء او على ما اخترتموه من انها على التحمل يكون حملا لها على مجازها قلت قال بعض حذاق المتاخرين
ذلك التفصيل في المشتق انما هو اذا كان الوصف محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم كقوله
تعالى اقتلوا المشركين فهو حقيقة فيما حصل وفيما لم يحصل فالشاهد في هذا حقيقة
فيمن تحمل وفيمن هو متهيئ قال الشيخ وهذا وهم نشا عن عدم فهم كلام من اشار اليه وهو القرافي
وبيانه يكون بذكر كلامه وتقرير فهمه بما يجب قال في شرح المحصول في مسئلة اطلاق
اللفظ المشتق على مسماه ما نصه الاقسام ثلاثة اثنان مجمع عليهما اطلاق اللفظ المشتق
ومسمى المشتق منه مقارن حقيقة اجماعا كتسمية الخمر خمرا او اطلاقه وهو مستقبل
مجازا اجماعا كتسمية العنب خمرا واطلاقه وهو متقدم فيه مذهبان اصحهما المجاز ثم ذكر
سوالا فقال هذه الازمنة الثلاثة انما هي بالنسبة الى زمن الاطلاق وعلى هذا يكون
قوله تعالى اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزانية والزاني ونحوها من نصوص
الكتاب والسنة لا تتناول الكائن في زماننا من هذه الطوائف الا مجازا لان زمانهم مستقبل
بالنسبة الى زمن الاطلاق وهو زمن نطق الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك فيتعذر
علينا الاستدلال لان الاصل عدم المجاز في كل واحد منها فيفتقر في كل دليل الى دليل
يدل على التجوز الى تلك الصورة وهو خلاف الاجماع بل اجمع العلماء على ان هذه الالفاظ
حقائق في هذه المعاني قال والجواب عنه ان المشتق على قسمين محكوم به ومتعلق الحكم
نحو اكرم العلماء فانا لم نحكم بان احدا عالم بل حكمنا بوجوب الاكرام لهم وهو متعلق هذا
الحكم ومرادنا في هذه المسئلة المشتق اذا كان محكوما به فان كان متعلق الحكم فهو حقيقة
مطلقا من غير تفصيل قال وكل من تحدث في هذه المسئلة يذكرها عموما وهو باطل اجماعا
وبالضرورة قال الشيخ ففهم ابن عبد السلام من قول القرافي فهو حقيقة مطلقا من
غير تفصيل انه لا يشترط في صدق المشتق على مسماه اذا كان متعلق الحكم حصول المعنى
بالفعل في الذات التي اطلق عليها المشتق في وقت الحكم ولا قبله ولا بعده واعتبر قوله
حقيقة مطلقا وهذا ان اراده القرافي فهو وهم منه وظني ان مراد القرافي انه لا يشترط

حصول المعنى في الذات التي اطلق عليها المشتق من الحكم وانه لا بد مع ذلك من شرط تهيئه حصوله
فيه عند تعلق الحكم به لانه لو كان الامر كما فهمه لزم ثبوت الحكم فالقطع في السرقة والجلد في
الزنا لمجرد تهيئه الاتصاف بالسرقة والزنا وامثالهما كما زعم ان حكم النهي عن الاباية في قوله تعالى
ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا انه متعلق بمن هو متهيئ للتحمل لم يتحملها وهو باطل بالاجماع والضرورة
وقول القرافي كل من تحدث في هذه المسئلة يذكرها عموما الى اخره ليس كما ذكره بل كل من
ذكرها فيما علمت كالفخر والامدي والسراج وغيرهم ممن لهم مشاركة في المنطق يدل على القطع بانه
لمنطقهم بتحقيق مسئلة ساد فيه العنوان على ذات المحكوم عليه وهو المعبر عنه في هذه المسئلة
بمتعلق الحكم ومن شرط العنوان عندهم صدقه بالفعل على الذات لا بالقوة خلافا للفارابي
فلعلهم لم ينبهوا على ملاحظة القرافي انه انفرد به انما لا على ما علم من شرط صدق العنوان
على الذات ومقتضى ما ذكر الشيخ تسليم ما ذكره القرافي لكن بقيد حمل كلامه على ما ذكر وذكر المحلي
عن الاسنوي وغيره تسليم كلام القرافي فلعله بقيد المحصول كما ذكر الشيخ وظاهر كلام المصنف
ان ما ذكره القرافي من اعتبار حال النطق مما اختص به وقال في دفع السوال الذي ذكر القرافي
من اعتبار حال النطق مما اختص به وقال في دفع السوال الذي ذكر القرافي بتعالوا له ان
المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تاخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه الحال
النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى ايضا فقط وابقيا المسئلة على عمومها ص وقيل
ان طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول لم يسم بالاول اجماعا ش ذكر ولي
الدين ان القائل بذلك هو الامدي قال وحكى اجماع المسلمين وهم اهل اللسان على امتناع
تسمية القاعد قائما لما سبق له من القيام قال وهو مقتضى كلام الامام واتباعه لانهم حكوا
على الخصوم بانه لا يصح ان يقال اليقظان نائم باعتبار النوم السابق واذا كان كذلك
فادري لما ذكره المصنف بصيغة التمريض وعندي ان المصنف انما ذكره بصيغة قيل
لمخالفته طريق الاكثر في عدم التعبير وما خرج في بعض الصيغ بدليل فليس من محل النزاع
ولعله اني رايت في المذهب مسئلة فقهية يمكن جريها على الخلاف في هذه المسئلة وهي
من رمى زوجة المطلقة هل يلاعن ام لا فيه خلاف وراى ابن المواز فيه تفريق يرجع
الى ما ذكر الامدي وهو انه ان كانت تزوجت غيره لم يلاعن والا لاعن وكانه راى ان
زواجها للثاني مانع من صادقية كونها زوجة للاول ص وليس في المشتق

اشعار بخصوصية الذات **ش** يعني ان الابيض ونحوه من المشتق يدل على ذات
متصفة بالبياض وليس في ذلك اشعار بخصوصية الذات من كونها جسما او غيره بدليل
صحة قولك الابيض جسم وذكر ولي الدين عن الصفي الهندي انه قال ان دل على ذلك
فبطريق الالتزام والمراد من كلام المصنف الثاني وفيه نظر **ص** مسئلة المترادف
واقع خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا وللامام في الاسماء الشرعية **ش** ذكر المصنف
في وقوع المترادف مذاهب احدها الوقوع وهو الاصح الاول الثاني المنع وبه قال
ثعلب وابن فارس فلو ورد ما يوهم الترادف كالانسان والبشر جعل متباينا باعتبار
الصفة فالانسان يسمى انسانا اما باعتبار النسيان او انه يانس وسمي بشرا باعتبار انه
بادي البشرة اي ظاهر الجلد قال الاصفهاني وينبغي حمل كلامهم على منعه في لغة واحدة
واما في لغتين فلا ينكره عاقل الثالث وبه قال الامام في المحصول انه واقع في اللغة دون
الاسماء الشرعية واعترض عليه بقوله ان الواجب مرادف للفرض واجاب عنه المحلي
بان ذلك اصطلاح الفقهاء **ص** والحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين على الاصح
ظاهر كلام المصنف وابن الحاجب وغيرهما ان الخلاف الذي في الحد هل هو المحدود او غيره مبني على
قال ابن برهان في شرح الارشاد والخلاف مبني على اثبات الحال ونفيه فمن قال باثبات
الحال يقول الحد غير المحدود ومن قال بنفيه يقول هو المحدود وقال الغزالي ونحوه للقرافي
ان القائل بان الحد غير المحدود اراد بالحد اللفظ الجامع المانع ومن قال هو هو كالمحدود
اراد نفس المحدود لكن لفظ الحد في الاصطلاح مشترك يطلق على الذات المحدودة
ويطلق على اللفظ الجامع المانع وعلى هذا فالمسئلة ليست خلافية لان القولين لم يتواردا
على محل واحد واختلفوا ايضا في التابع الذي لا يستعمل منفردا وانما يستعمل مع متبوعه
نحو حسن بسن فقيل مترادفان والاصح خلاف فانه اذا قطع عن متبوعه لا يدل الا ... **ص**
والحق افادة التابع التقوية **ش** ذكر ولي الدين عن الامدي انه قال لا فائدة للتابع
اصلا قال وهو ظاهر قول البيضاوي والتابع لا يفيد والحق انه يفيد التقوية الاولى فانه
لم يوضع عبثا قال والفرق بينه وبين التاكيد ان التاكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال
المجاز واختار القرافي في كتاب التاويل من شرح المحصول ان التاكيد لا يرفع المجاز وذكر عن المازري

بالحدم

اي هو بعضه **ص** ووقوع كل من الرديفين مكان الاخر ان لم يكن تعبد بلفظه خلافا للامام
مطلقا والبيضاوي والهندي اذا كانا من لغتين **ش** هذا معطوف على قوله والحق
افادة التابع التقوية وان الحق من هذه المذاهب المذكورة جواز وقوع كل من الرديفين مكان
الاخر وهذا هو اختيار ابن الحاجب قال الا ان لم يصح في التركيب الثاني المنع مطلقا
سواء كانا من لغتين او من لغة واحدة وهو اختيار الامام الثالث الجواز اذا كانا من لغة واحدة
والمنع اذا كانا من لغتين وبه قال البيضاوي والصفي الهندي وقيد المصنف محل الخلاف بما اذا لم يحصل
التعبد كالقراءة والتكبير في الصلاة وذكر القاضي عياض في الاكمال عن الحنفي جواز القراءة بالفارسية
في الصلاة اذا ادت المعنى قال وخالفه صاحباه قال والاجماع قبله يرد عليه وكذا التكبيرة
الصلاة لا يصح ان يعبر عنه بالعجمية اتفاقا في حق القادر واما العاجز عن تكبيرة الاحرام
فاختلف اصحابنا هل يكلف اليه او يعبر عن التكبير بلغته او يدخلها داخلا في الاسلام
اقوال وفي عبارة البيضاوي اشارة الى ان الخلاف انما هو في حال التركيب واما في حال الافراد كما في
تعدد الاشياء فلا خلاف في جوازه **ص** المشترك واقع خلافا لثعلب والابهري والبلخي
مطلقا ولقوم في القرآن وقيل والحديث وقيل واجب الوقوع وقيل ممتنع وقال الامام ممتنع
بين النقيضين فقط **ش** ذكر المصنف في المشترك مذاهب احدها الجواز والوقوع
وعزاه ابن الحاجب في المنتهى للمحققين وفي المختصر للاكثر ودليله صحة الاستعمال كالقرء للطهر
والحيض والجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان الثاني الجواز دون الوقوع
وبه قال ثعلب والابهري في احد قوليه والبلخي قالوا وما سمع من ذلك محمول على انه اما متواطي
او حقيقة ومجاز فالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في
الحوض اي جمعته والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم والعين
حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها الثالث منع وقوعه في
القرآن وحكي هذا عن ابن داود الظاهري الرابع منع وقوعه في الحديث ايضا الخامس انه
واجب الوقوع السادس ممتنع الوقوع ورد الرهوني القول بالوجوب والامتناع الى القول
بالوقوع وعدمه قال وليس الخلاف فيها عند التحقيق اذ لا فرق بين الواجب والممكن الواقع
اذ الوجوب ذاتي هنا ولا بين الممكن الغير واقع والممتنع اذ الامتناع ذاتي هنا السابع
انه ممتنع بين النقيضين فقط وبه قال الامام وعلله بان سامعه لا يفيد غير التردد بين

فالقرء

الامرين

عم الجواز ... المصنف ... قال ... المصدر ... تامة ... بلفظ الاشتر ... ما علم ... وضمير

وهو حاصل عقلا فالوضع له عبث واجيبان فائدته استحضار التردد بين امرين ليحصل
النهوض عنها والفائدة الاجمالية قد تقصد (ص) مسئلة يصح اطلاقه على معنييه معا مجازا
وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن
فيحمل عليهما وعن القاضي مجمل ولكن يحمل احتياطا وقال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد
لا انه لغة وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه ان ساغ مبني
عليه وفي الحقيقة والمجاز الخلاف خلافا للقاضي ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير
الواجب والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال القدر المشترك وكذا المجازان
(ش) الضمير في اطلاقه عائد على المشترك ولا خفا ان اضافته الى احد معنييه من غير دليل
ولا قرينة لا يصح اتفاقا واما حمله على جملة معانيه او معنييه او صحة اطلاقه على ذلك
بما يصح الجمع فيه فهو محل الخلاف بتحرير ذكره الامدي وهو اذا كان اللفظ من واحد من متكلم
واحد في وقت واحد ولم تكن الفائدة فيهما واحدة قال واحترزنا باللفظ الواحد
عن لفظين فانه يصح ان يراد بهما معنيان اجماعا وان كانا مشتركين فيهما وبوقت واحد
من وقتين فان ذلك جائز اجماعا كقوله رايت عينا وتريد الباصرة وتقول في وقت
اخر رايت عينا وتريد الفوارة وبلم تكن الفائدة فيهما واحدة من اطلاق اللفظ المشترك
على معنيين مختلفين والمقصود امر مشترك بينهما كما لو اطلق لفظ القرء وتريد به معنى
الجمع ولا تريد غيره فهو جائز اجماعا وان اراد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف والكلام
في المسئلة في موضعين احدهما صحة الاطلاق والثاني الحمل اما صحة الاطلاق ففيه مذاهب
احدها جوازه قال ولي الدين وبه قال الاكثر واختلف القائلون بذلك هل هو من قبيل
المجاز وهو المختار او الحقيقة وبه قال الشافعي والقاضي وبعض المعتزلة الثاني
وبه قال الغزالي انه يصح ان يراد لكنه لغة قال لان العرب لم تضعه للالفاظ وضعا
يستعمل في مسمياتها الا على سبيل البدل اما على سبيل الجمع فلا وعزاه المصنف لابي الحسين
ايضا الثالث انه يجوز في النفي لا الاثبات كقولك لا [illegible] به لخلاف [illegible]
بالقرء والفرق بينهما ان النكرة في سياق النفي تعم ولا تعم في الاثبات وعزاه ولي الدين
لصاحب الهداية من الحنفية واما حمله على جملة معانيه ففيه مذاهب ايضا الاول
وجوب حمله على معنييه او معانيه وانه من باب العموم وهو المحكي عن الشافعي وابي [illegible]

بقوله زاد الشافعي الى اخره وعزوه للقاضي كما قال [illegible] من باب الاحتياط لاحتوائه على مراد المتكلم
لا انه ظاهر فيه كذا نقله المصنف وذكر ولي الدين ان الامدي حكى عنهما انه من باب العموم ونقل
البيضاوي عنهما انه من باب الاحتياط الثالث انه يتعين الحمل عليه وهو حكاه الصفي الهندي عن الاكثر
قال ولي الدين وهو الذي للقاضي في التقريب وقال الابياري ينبغي ان يكون اللفظ المشترك
كالنكرة الشائعة في الجنس مجملا تارة كما اذا قال رايت عينا ومطلقا تارة كما اذا قال تربص
قروءا وعموما تارة وهو اذا [illegible] قال لا [illegible] هذا التحقيق المسئلة عندي على مذهب القاضي وغيره
ممن يصير الى ان المشترك عام فاما المصير الى التعميم عند ارادة اللفظ في جانب الاثبات فمحال
الا بتحليل ثم ذكر المصنف في صحة جمع المشترك باعتبار معنييه او معانيه عن الاكثر انه
مبني على الخلاف المتقدم في المفرد وعزوه لابن الحاجب قال المحلي والاكثر يقولون مبني على المنع
ايضا لان الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمل كل منها في معنى واشار بقوله
ان ساغ الى الخلاف الذي هو بين النحاة في نحو هذا الجمع ما اختلف معناه دون لفظه
كالعين واختار ابن عصفور مذهبا ثالثا وهو ان اتفقا في المعنى الموجب للتسمية كالاحمرين اي
الذهب والزعفران والاسودين جاز كالعين للباصرة والذهب ومما اختلف فيه ايضا استعمال
اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه والخلاف فيه كالخلاف المتقدم في استعماله في حقائقه
خلافا لقوم منهم القاضي وقد عظم نكيره على من يرى ذلك قال ومحاولة الجمع بين الحقيقة والمجاز
كمحاولة الجمع بين النقيضين هكذا ذكره الامام عن القاضي وعليه حمل ولي الدين كلام المصنف
قال واعترض الشارح هو قال القاضي انما منع الحمل لا الاستعمال وكلام الابياري يدل على ما قاله
ولكن في هذا الاعتراض نظر فان القاضي حيث منع الحمل فالاستعمال عنده في ذلك غير صحيح
قال ولي الدين وموضع الخلاف كما قرره ابن السمعاني فيما اذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته
والا امتنع الحمل على المجاز قطعا لانه لا يعلم تناول اللفظ له الا بتقييد وقول المصنف ومن ثم
اي ومن هنا وهو الصحة الراجحة اي من اجلها عم قوله تعالى افعلوا الخير الواجب والمندوب
وظاهره ان اطلاق الخير على المندوب انما هو مجاز لا حقيقة وقيل يختص الامر بالواجب
بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة وقيل للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق
الطلب بناء على انه مدلول الامر فيكون متواطئا وقوله وكذا المجازان يعني ان الخلاف في ذلك
كالخلاف فيما تقدم من الخلاف في الحقيقتين وظاهر كلام ولي الدين ان الخلاف وهذه انما هو [illegible]

لابالنص وعزا القرافي للمالكية القول بصحة استعمال اللفظ في حقيقتيه او مجازيه او حقيقته
ومجازه قال ولي الدين واختار ابن الحاجب والامدي فيها الاجمال لخلاف اختيارهما
في الحقيقتين الاعمال قال الشارح ولا يخفى ان صورة المسئلة انما هو حيث تتعدد الحقيقة
ولابد من تقييد المجازين بالمتساويين فانه متى رجح احدهما تعين قال ويحتمل ان يجري فيه اختلاف
الحقيقة والمجاز قال الاصبهاني وشرط الحمل عليهما الا يتنافيا كالتهديد والاباحه
فان صيغة الامر حقيقة في الايجاب مجاز فيهما وهذا لا يختص بالمجازين بل وكذلك الحقيقتين
والحقيقة والمجاز تنبيه لم قال انما ذكر المصنف هذه المسئلة هنا ولم يذكرها كغيره في العموم
لان المقصود منها انما هو محل الاطلاق وانما ذكر الحمل لكم التبع الثاني قال المحلي ووقع في
بعض النسخ بدل يجوز يصح قال وهو انسب ووقع فيها هو الذي في نسخ الاصل عندنا
ص الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له ابتداء ش قال القرافي الحقيقة لفظ مشترك
يراد به الذات فيقال حقيقة الشي ونفسه لمعنا واحد وقد يراد به خلاف المجاز وهو المراد هنا
وعرفها المصنف بانها اللفظ الى اخره قال ولي الدين لو عبر بالقول عوض اللفظ لكان
اولا لانه لا يتناول المهمل فهو جنس اقرب وفيه نظر لما تقدم في هذا من الخلاف وان القول
اعم باعتبار تناوله ما في النفس بخلاف اللفظ وخرج بالمستعمل المهمل واللفظ قبل الاستعمال
فانه لا يوصف بانه حقيقة ولا مجاز وقوله فيما وضع له قال ولي الدين يحتمل ان يكون من تمام
الفصل ويحتمل ان يكون فصلا مستقلا لاخراج الوضع الجديد فانه ليس من وضع واضع اللغة
وقوله ابتدا خرج به المجاز عند القائل بانه موضوع لكن بوضع ثان قال ولي الدين وانما
عدل المصنف عن قول ابن الحاجب اولا للخلاف الذي في الاول هل يستلزم ثانيا فان
قلنا يستلزمه لزم ان الحقيقة تستلزم المجاز ولا قائل به ص وهي لغوية وعرفية
وشرعية ووقع الاوليان ونفا قوم امكان الشرعية والقاضي وابن القشيري وقوعها
وقوم وقعت مطلقا وقوم الا الايمان وتوقف الامدي والمختار وفاقا لابي اسحاق والامامين
وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية ومعنا الشرعية ما لم يستفد اسمه الا من الشرع
وقد يطلق على المندوب والمباح ش الحقيقة تنقسم الى ثلاثة انواع لغوية كاطلاق
اسم الدابة على كل ما دب وعرفية وهي قسمان عامة كاختصاص الدابة بذات الحافر او بذوات
الاربع عند بعضهم او بالحمار او الفرس عند اخرين وخاصة كالجوهر في اصطلاح المتكلمين فانه

عبارة عن المتحيز الذي لا يقبل الانقسام وهو في اللغة بخلاف ذلك وصرح المصنف بوقوع اللغوية
والعرفية قال ولي الدين وهو مسلم في العرفية الخاصة واما العرفية العامة فانكرها قوم كالشرعية
وشرعية كاطلاق اسم الصلاة على ذات الركوع والسجود وفي جوازها ووقوعها مذاهب الاول
منع امكانها مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر وابن القشيري ثم وقوعها والالفاظ المستعملة
في الشرع لمعاني لم تعهدها العرب باقية على مدلولها اللغوي والامور الزائدة على المعاني اللغوية
شروط معتبرة فيه قال ولي الدين وحكاه الماوردي في الحاوي عن الجمهور ورده الامام
في البرهان بالاجماع على ان الركوع والسجود من نفس الصلاة لا انها شرط الثالث
وبه قال المعتزلة وقوعها مطلقا الرابع وقوعها الا في الايمان فانه باق على مدلوله اللغوي
وعزاه ولي الدين للشيخ ابي اسحاق في شرح اللمع الخامس الوقف وعزاه المصنف للامدي
السادس وقوع الفرعية ومعنى الفرعية ما اجري على الافعال كالصلاة والصوم ونحوها
ومعنا الدينية ما اجري على الفاعل كالكافر والمومن والفاسق وهو اختيار المصنف وجماعة
فان الحقائق الشرعية كما صرح به الرهوني مشاملة لمعنيين احدهما ما كان موضوعا لغة لمعنا ثم
نقله الشرع لمعنى ثان لعلاقة بينهما وغلب استعماله في الثاني حتى صار المتبادر الى الذهن الثاني
وما وضعه ابتداء من غير نقل من اللغة قال واختلف الشيوخ في صورة الخلاف فمنهم من خصه بالاول
ومنهم من خصه بالثاني وهو معنا قول المصنف ومعنا الشرعية ما لم يستفد اسمه الا من الشرع
وناقش ولي الدين عبارة المصنف بالحصر وقال العبارة المحررة هي ان يقال هي التي استفيد
وضعها اللغوي من جهة الشرع وقوله وقد يطلق على المندوب والمباح معناه ان الشرعي يختص
بالواجب قال الشارح وهذا بالنسبة الى عرف الفقها لا الاصوليين لانه قد يتوقف في اطلاقه
على المباح ثم ينبغي ان عزوا المصنف القول بالتفريق بين الفرعية والدينية للشيخ ابي
اسحاق ومن ذكر بعده نظر فهو ولي الدين المحلي قال الاوليان بنظم الجمع ثم بالمثناة
من تحت تثنية اولا وان قلت الاوليان بفتح الثا وتشديد الواو وبالثاء المثناة من فوق
في تثنية اولة وهي لغة قليلة قال المحلي وهي التي بخط المصنف ص المجاز اللفظ
المستعمل بوضع ثان لعلاقة فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال في قبل
مطلقا والاصح لما عدا المصدر ش قد تقدم الكلام على اللفظ المستعمل في حد
الحقيقة وخرج بقوله بوضع ثان ما كان بوضع اول وهو الحقيقة وبالعلاقة

العلم المنقول كالفضل وقوله فعلم وجوب سبق الوضع اي علم من التعبير بالوضع دون الاستعمال
ان المجاز يستلزم وضعا سابقا للمعنى الاول وهذا متفق عليه وقوله لا الاستعمال يعني ان
المجاز لا يستلزم الحقيقة وقيل لم يشترط الاستعمال في الموضوع الاول وعزاه ولي الدين لابن
السمعاني والامام وابي الحسين البصري وعليه فالمجاز يستلزم الحقيقة وعلى الاول مرة في
اشتراط سبق الوضع مطلقا او مختص بما عدا المصدر وصححه المصنف وعليه فيجب سبق الاستعمال
لمصدر المجاز ولا يجب لما عدا المصدر قاله ولي الدين وتبع المصنف في ذلك الامدي تنبيه
قال المحلي المعني بالمجاز المراد عند الاطلاق هو المجاز في الافراد قال ومن زاد في الحد كابيانيا
مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا فبني على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز
معا وقد تقدم ص وهو واقع خلافا للاستاذ والفارسي مطلقا والظاهرية
في الكتاب والسنة ش ذكر المصنف في وقوع المجاز مذاهب احدها وهو مذهب
الجمهور وقوعه بدليل ذكره وهو وقوعه في الكتاب والسنة واللغة ففي القران يريد ان ينقض
واسئل القرية واخفض لهما جناح الذل واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وهو كثير الثاني
عدم وقوعه وعزاه المصنف للاستاذ ابي اسحاق وابي علي الفارسي وتوقف الغزالي والامام
في صحة نسبة عدم وقوعه للاستاذ وقال لعله اراد انه ليس بثابت ثبوت الحقيقة وقال
النووي الاستاذ لا يمنع من تسمية البليد حمارا ولا ينكر المجاز مع القرينة ولكن ينكر تسميته
مجازا قاله ولي الدين وما نقله المصنف عن الفارسي هو في من انما رحلة لابن الصلاح عن
ابن [illegible] عنه ونقل عنه تلميذه ابو الفتح ان المجاز غالبا على اللغات الثالث منع وقوعه
في الكتاب والسنة وعزاه المصنف للظاهرية وحكاه ابن حزم عن قوم وولي الدين عن بعض
اصحابهم وعن ابن خويز منداد من اصحابنا منعه في القران ص وانما يعدل عنه
لثقل الحقيقة فلا العدل عنها الى المجاز الا لامور منها ثقل الحقيقة على اللسان ومثله ولي
الدين بالخنفقيق بفتح الخاء المعجمة واسكان النون وفتح الفاء وكسر القاف واسكان الياء المثناة
من تحت واخره قاف اسم للداهية فيعدل عنه الى النائبة او الحادثة ومنها بشاعة لفظها كالتعبير
بالغائط عن الخراءة ومنها الجهل بالحقيقة ومعرفة المجاز ومنها كون المجاز ابلغ نحو زيد اسد
فانه ابلغ من شجاع ومنها ان يكون اشهر من الحقيقة كالمجاز الراجح وقد لها وغير ذلك معنا
كأن يكون معلوما عند المخاطبين ولقصد ان اخفاوه على غيرهما ص وليس غالبا على اللغات

خلافا لابن جني والمعتمد حيث تستحيل الحقيقة خلافا لابي حنيفة ش ذهب الجمهور
الى ان المجاز ليس بغالب على اللغات وخالف في ذلك ابن جني وتقدم نحوه عن ابي علي الفارسي
واحتج ابن جني بان قولنا قام زيد يفيد المصدر وهو جنس يتناول جميع افراده وهو غير
مراد بالضرورة قال الاصل وما قاله ذلك فان المصدر لا يدل على افراد الماهية بل على القدر المشترك
وقوله والمعتمد حيث تستحيل الحقيقة معناه ان المجاز لا يتعين حالة استحالة الحقيقة خلافا
لابي حنيفة ومثاله ما اذا قال لعبده الذي هو اسن منه انت ابني فالحقيقة متعذرة فيحمل على
العتق وان لم يثبت البنوة لان لازم البنوة صونا للكلام عن الالغاء وهذا قول الحنفي
اولا يحمل عليه وبه قال غيره قال المحلي وان كان العبد يولد مثله لمثل السيد فانه يعتق عليه
اتفاقا ان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك اي معروف النسب من غيره فاصح الوجهين
عندنا انه يعتق عليه ص وهو والنقل خلاف الاصل واولى من الاشتراك قيل ومن
الاضمار والتخصيص اولى منهما ش ضمير هو راجع الى المجاز اي ان المجاز والنقل خلاف الاصل
وهما اولى من الاشتراك ومن الاضمار على راي والتخصيص اولى منهما ويؤخذ من هذا ان التخصيص
اولى مما قبله وان الاضمار اولى من الاشتراك وهل يؤخذ من ذكره المجاز قبل انه اولى منه او لا يؤخذ
وبيان هذه الجملة يتبين بذكر كلام القرافي في المسئلة وهو ان الاصل عدم المجاز وعدم
النقل وعدم الاشتراك وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم النسخ فهذه الاحتمالات
الستة مرجوحة وكلها مقدمة على النسخ ويقع التعارض بين الخمسة الاولى من عشرة اوجه
واصلها عشرون وذلك ان خمسة مقابلة لاربعة وخمسة في اربعة بعشرين ولكن
ما قابل الشيء فقد قابله الاول منها اذا تعارض الاشتراك والنقل ومثاله لفظ الزكاة في
اللغة موضوع للنماء وقد استعمل في الشرع في الجزء المخرج فاستعماله دائر بين الاشتراك
والنقل والنقل اولى لان الاشتراك يخل بالتفاهم الثاني الاشتراك والمجاز مثاله
اطلاق لفظ الامر على القول المخصوص حقيقة واختلف في اطلاقه على الفعل هل هو حقيقة
او مجاز والمجاز اولى لانه يلزم من حمله على الحقيقة الاشتراك الثالث الاشتراك مع الاضمار
ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام في اربعين شاة شاة فان لفظه وحقيقته في الظرفية
فان الكف [illegible] النصاب بعد الحول واهمل مقتضى اللفظ سقوط الزكوة لان المظروف
فيعارض بان في تقع للسببية فيقال هذا يلزم منه الاشتراك فيقول الخصم ونحمله على الظرفية

يلزم منه الاضمار اذ تقديره في مقدار اربعين فحاصله بان الاضمار اولى لانه انما يحسن حيث
يكون متيقنا وحيث يكون غير مخل بالافادة بخلاف الاشتراك الرابع الاشتراك مع التخصيص
ومثاله الاستدلال على ان الوطىء في النكاح الفاسد يثبت حرمة المصاهرة بقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم والنكاح حقيقة في الوطىء فيقول المعترض احمله على العقد فانه موضوع له ايضا
فيقال حمله على العقد يقتضي تخصيصه بالصحيح مجانبا للاختصاص او لامر الاشتراك
وهذا المثال ضعيف لانا نوجبه على القول بان النكاح حقيقة في العقد فقط فاذا حمل على الوطىء
وانه حقيقة فيه لزم منه الاشتراك الخامس اذا تعارض النقل والمجاز ومثاله اطلاق لفظ الصلاة
على الدعاء هو حقيقة واستعماله في الافعال المخصوصة اما مجاز عند قوم او منقول عند اخرين
والمجاز اولى لان النقل لا يحصل الا عند اتفاق ارباب اللسان على تغيير الوضع والمجاز يكفي فيه
حصول قرينة السادس النقل والاضمار ومثاله قول الحنفي ان المحرم في بيع الدرهم بالدرهمين
اخذ الزيادة فاذا توافقا على اسقاطها حكم بصحة العقد لان الربا في اللغة هو الزيادة فيقول
الشافعي الربا في الشرع عبارة عن عقد مخصوص بقوله تعالى وحرم الربا عبارة عن ذلك العقد
المخصوص فيكون فاسدا اتفقا على حط الزيادة او لا فيقول الحنفي هذا يلزم منه النقل وهو
على خلاف الاصل اذ تقديره على زعمك وحرم اخذ الربا فيقول الحنفي الاضمار اولى السابع النقل
والتخصيص ومثاله قول الحنفي يجوز بيع الرطب بالتمر مساويا لقوله تعالى واحل الله البيع
فيقول الشافعي البيع في عرف الشرع عبارة عن عقد مخصوص فيقول الحنفي هذا يلزم عليه النقل
فيقول الشافعي وحمله على الوضع اللغوي يقتضي تخصيص البيع فيقول الحنفي التخصيص اولى
الثامن اذا تعارض المجاز والاضمار ومثاله قول السيد لعبده من هو اكبر منه سنا انت
ابني فيحتمل الكناية عن العتق بطريق المجاز ويحتمل التعظيم باضمار الكاف والتقديرات كذلك
فمن يوقع العتق به يرجح المجاز لانه اكثر والكثرة تدل على عدم مخالفة الدليل ومن لم يوقع به
رجح الاضمار لان قرينته لا تنفك عنه وقيل هما سواء لتوقفهما على القرينة مع امكان خفائها فيهما
التاسع المجاز والتخصيص ومثاله قول الحنفي في متروك التسمية عمدا لا يؤكل لعموم قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول الشافعي هو مجاز من ذبح عبدة الاوثان وما اهل
لغير الله به لا المستلزم تركه التسمية فيقول الحنفي المجاز على خلاف الاصل فيقال له وحمل
الاية على الذكر اللفظي يلزم منه التخصيص في الناسي بالاجماع وهو على خلاف الاصل فيقول

التخصيص اولى العاشر اذا تعارض الاضمار والتخصيص ومثاله قوله تعالى ولكم في القصاص
حياة اذا قيل في تأويله للحياة المعنوية قيل وهي ان الذي يقتل يؤخذ بالقصاص فيحيا في الدار الاخرة
وقيل الحيوة الحسية وحمله على المعنوية يلزم منه الاضمار اذ تقديره ولكم في القصاص وحمله على
الحسية يلزم منه التخصيص لقصره على القاتلين وقد جمع ذلك بعضهم في بيتين فقال
• يقدم تخصيص مجاز ومضمر • ونقل تليه واشتراك على النسخ • وكل على ما بعده متقدم • وقدم اضمارا والمجاز ذو الرجح •
ص وقد يكون بالشكل او صفة ظاهرة او باعتبار ما يكون قطعا او ظنا لا احتمالا او بالضد
والمجاورة والزيادة والنقصان وبالسبب للمسبب والكل للبعض والمتعلق للمتعلق
وبالعكوس وما بالفعل على ما بالقوة ش لابد في صحة المجاز من العلاقة والا لجاز استعمال
كل لفظ وكل معنى مجازا وذلك باطل وهي منحصرة بالاستقراء في امور احدها علاقة المشابهة
اما في الشكل كتسمية صورة الاسد المنقوشة على الجدار اسدا واما في صفة ظاهرة كتسمية
الشجاع اسدا ويسمى هذا النوع من المجاز الاستعارة واحترز بقيد الظاهرة من الخفية
كالبخر في الاسد فلا يصح اطلاق الاسد على الرجل الابخر لخفاء صفة البخر في الاسد الثاني
علاقة الاستعداد وهي تسمية الشي باعتبار ما يؤول اليه اما قطعا نحو قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون واما ظنا نحو اني اراني اعصر خمرا ولا يصح الاطلاق لما يحتمل ان يكون وان لا يكون
استصحابا لحكم الاصل لان العلاقة في ذلك لابد من شي يقتضي اما بقطع او ظن ولا واحد
من هذين في حالة الاستواء الثالث علاقة المضادة وبعضهم يعبر عنه بالمقابلة نحو وجزاء
سيئة سيئة مثلها الثانية باسم مقابلها الرابع علاقة المجاورة وهي تسمية الشي باسم ما جاوره
كتسمية القربة راوية والراوية في اللغة اسم الدابة التي يستقى عليها ومنه قولهم حرا الغراب
للناس علامة الزيادة ومثاله عند بعضهم قوله تعالى ليس كمثله شي فان الكاف زائدة
والتقدير ليس مثله شي وقال الرهوني الكاف للتشبيه فلا مجاز والمقصود منه الا بنفي من يشبه
ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة السادس علاقة النقصان الذي يفهم من المعنى نحو واسئل
القرية والمراد اهلها قال الابياري ولا يجوز سل زيدا والمراد غلامه اذ لا يفهم المعنى منه الا في
الشعر فيجوز قال المحلي والمراد هنا بالتجوز التوسع بزيادة الكلمة او نقصانها وان لم يصدق
عليه حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسوال القرية
في سوال اهلها وذكر قوم لا ان القرية حقيقة في الاهل كما في الابنية المجتمعة ومنه فلو كانت

قربيتك السابع علاقة السببية وهي اما باطلاق السبب على المسبب نحو قد انزلنا عليكم لباسا والمنزل الماء الذي هو سبب في وجود هذا اللباس واما بالعكس وهو اطلاق المسبب على السبب نحو قوله رعينا الغيث الثامن علاقة الكلية والجزئية فمثال اطلاق الكل على البعض قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم والمجعول الانامل ومثال اطلاق الجزء على الكل اطلاقهم على الذات رقبة ومنه المجرد عن قرة الشيخ ابو عبد الله الاول وهذا مشروط عند ارباب البيان بكون الجزء اعظم التاسع علاقة التعلق وهي اما باطلاق المتعلق بكسر اللام على المتعلق بالفتح نحو اللهم اغفر لنا علمك فينا اي معلومك واما بالعكس وقال ولي الدين المراد بهذه العلاقة التعلق الحاصل بين المصدر واسم الفاعل واسم المفعول فيشمل ستة اقسام اطلاق المصدر على اسم المفعول كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وعكسه كقوله حجابا مستورا اي ساترا واطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل عدل اي عادل وعكسه كقولهم قم قائما اي قياما العاشرة ما بالفعل على ما بالقوة كتسمية الاحرص مسكرا قال ولي الدين وظاهر كلامهم ان هذه راجعة لعلاقة الاستعداد والظاهر انها اخص منها فانه لا يلزم من اطلاقه باعتبار ما يكون ان ذلك الذي يكون موجودا بالقوة قبل كونه بالفعل فان الموت ليس موجودا في الحي بالقوة بخلاف الاسكار في الخمر فانه حاصل فيها قبل شربها بالقوة فالعلاقة الاولى تغني عن الثانية والثانية لا تغني عن الاولى ص وقد يكون في الاسناد خلافا لقوم وفي الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني ومنع الامام الحرف مطلقا والفعل والمشتق الا بالتبع ولا يكون في الاعلام خلافا للغزالي في متلمح الصفة ش ذكر المصنف في هذا الموضع مسائل من المجاز فيها اختلاف احدها المجاز قد يكون في الاسناد وهو التركيب اولوا المتبنون لذلك قسموا المجاز بحسبه ومن عرا الى مفرد نحو الاسد على الرجل الشجاع والى مركب نحو اشاب الصغير وافنا الكبير كر الغداة ومر العشي فالمفردات حقيقة واسناد الاشابة والافنا الى الكر والمر مجاز في التركيب والى مفرد ومركب معا كقولهم احياني اكتحالي بطلعتك فاستعمال الاحيا والاكتحال في السرور والرؤية مجاز في الافراد واضافة الاحيا الى الاكتحال مجاز في التركيب فانه مضاف بالحقيقة الى الله تعالى واختلف القائلون بنفي المجاز في الاسناد هل يجعل المجاز فيما يذكر منه في المسند او في المسند اليه واختلف ايضا هل الخلاف في منع المجاز في الاسناد حقيقي او لا فظاهر كلام المصنف وغيره انه خلاف وقال بعضهم ليس بخلاف لعدم توارد هما على محل واحد لان من اثبت

لعله
واما باللبس

الاسناد في المجاز كعبد القاهر جزاء به ومن نفاه جعل مراده المجاز العقلي وان من نفاه كابن الحاجب مراده المجاز الاستعمالي وحكى الطرطوشي المرجحين في شرح ابن الحاجب الثانية هل يكون المجاز في الافعال والحروف اولا واختار المصنف الجواز وحكاه عن النقشواني وعز الدين فمثال وروده في الافعال اطلاق الماضي على المستقبل كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار واطلاق المضارع على الماضي واتبعوا ما تتلوا الشياطين اي ما تلت ومثاله في الحروف وروده الباء للالصاق مجازا نحو مررت بزيد اذ لم تلصق به وهو كثير وذهب الامام فخر الدين الى منعه في الحروف مطلقا الا بالذات ولا بالتبع ومنع الفعل والمشتق كاسم الفاعل واسم المفعول الا بالتبع للمصدر الذي هو المشتق منه فان تجوز في المصدر تجوز فيهما وان كان المصدر حقيقة فهما كذلك الثالثة ذهب الجمهور الى انه لا مجاز في الاعلام لا بالاصالة ولا بالتبعية اذ لا بد في المجاز من علاقة ولا علاقة في الاعلام وذهب الغزالي الى ان المجاز يدخل في الاعلام التي لم توضع الا للفرق بين الذوات كزيد وعمرو وتنبيه ضبط المحلي الميم الثانية متلمح الصفة بالفتح قال والخلاف في المسئلة راجع الى التسمية وعدمها ص ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة وصحة النفي وعدم وجوب الاطراد وجمعه على خلاف جمع الحقيقة وبالتزام تقييده وتوقفه على المسمى الاخر والاطلاق على المستحيل ش ذكر والمايعين المجاز علامات احدها اسبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها المتبادرة الى الذهن من غير توقف على قرينة كقولنا لقد رايت اسدا فالمتبادر الى الذهن المفترس الا ان يقوله رايته راكبا بيده رمح فيتبادر المجاز لاجل القرينة المقالية الثاني صحة نفيه كقولك للبليد ليس بحمار الثالث عدم وجوب الاطراد فقد يستعمل لوجود معنا في محل ولا يستعمل في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول اسال القرية ولا تقول اسال البساط قال ولي الدين وانما عدل المصنف عن عبارة ابن الحاجب بعدم اطراده الى عدم وجوب الاطراد لان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع ولكنه وان اطرد فليس بواجب الرابع جمعه على خلاف جمع الحقيقة ومثل بالامر فانه يجمع على امور اذا كان بمعنى الشيء وعلى اوامر اذا كان بمعنى القول لانه حقيقة في القول مجازي في الشيء وحكى الابياري عن سيبويه وغيره ان جمع فعل على فواعل لا يصح الخامس التزام تقييده كجناح الذل ونار الحرب فان الجناح والذل يستعملان في مدلولهما الحقيقي من غير قيد قال ولي الدين ومزج بالالتزام

لعله
والدار

المشترك فانه قد يفيد ويقال غير جارية لكنه ليس هذا لازما السادس توقف استعماله
على المسمى الاخر نحو وجزاء سيئة سيئة مثلها قال ولي الدين وسواء كان المسمى الحقيقي ملفوظا به
كما تقدم او مقدرا كقوله تعالى قل الله اسرع مكرا ولم يتقدم لمكرهم ذكر في اللفظ لكنه تضمنه
المعنى السابع الاطلاق على المستحيل نحو واسأل القرية ص والمختار اشتراط الوقف
في نوع المجاز وتوقف الامدي ش لم يتعرض المصنف الى النقل في الاحاد وصرح ولي الدين
وغيره بالاتفاق على عدم اشتراطه وقال اجمعوا على انه لا يعتبر تشخص العلاقة وانه لا بد من جنسها
واختلفوا في النوع وفي المختصر لابن الحاجب ما يوهم الخلاف في اشتراط النقل في الاحاد
وكان شيخنا ابو علي عمر القلشاني رحمه الله تعالى يقول ينبغي بعد ما ذكر المعنى الزمخشري يجمع
المجازات الواقعة في كلام العرب قال والا فلا كبير فائدة لما نعل وقد يقال فائدته حصول القطع
بوقوعه في كلام العرب والرد على منكري ذلك ولعل المصنف اشتراط النقل في النوع قال
ولي الدين وهو الذي رجح الامام واتباعه ورجح ابن الحاجب عدم اشتراطه في النوع قال المحلي
فيكتفى بالسماع في نوع لصحة التجوز في عكسه مثلا وتوقف في ذلك الامدي بحسبه
قال ولي الدين لو قدم المصنف هذا على ذكر انواع العلاقة لكان اولى ص مسئلة
المعرب لفظ غير علم استعمله العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القران وفاقا للشافعي
وابن جرير والاكثر ش عقب المصنف الكلام على المجاز بالمعرب لشبهه بهما من حيث
ان المعرب استعملته فيما لم يوضع له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء وخرج بقوله
غير علم الاعلام كابراهيم واسماعيل فانها معربة من غير خلاف وان كان قوله يوهم ان الاعلام
غير معربة ولذا قيل كان الاولى ان يجعل قيدا في القول بعدم وقوعه في القران وخرج بقوله
استعملته العرب الى اخره الحقيقة والمجاز فان كلا منهما استعملته فيما وضع له في لغتهم وقوله غيره
وليس في القران اي ان المعرب الذي هو علم ليس في القران وفاقا للاكثر ونص عليه الشافعي
واشتد في الرسالة نكيره على من خالفه ونصره القاضي وابن جرير الطبري وخالفهم ابن الحاجب
وتمسك بالفاظ وقعت في القران كالمشكاة وهي هندية في قريب من ثلاثين لفظا واجاب
الجمهور بانه مما اتفقت عليه اللغات كالصابون تنبيه ذكر القرافي في شرح المحصول
الالفاظ التي استعملتها العرب من لغة غيرهم والالفاظ التي استعملها غيرهم من لغتهم وفائدته
تبيين السابق بالوضع وتعرفه ذلك يتم الاستدلال والرد والظاهر ان المسئلة الا ينبغي

فقد ولا يستعمل لا فيه وانما هو خلاف لفظي فلا يتعلق به كبير ذلك ص مسئلة اللفظ
اما حقيقة او مجاز او حقيقة ومجاز باعتبارين والامران منتفيان قبل الاستعمال ثم هو محمول
على عرف المخاطب ابدا ففي الشرع الشرعي لانه عرفه ثم العرف العام ثم اللغوي وقال
الغزالي والامدي في الاثبات الشرعي وفي النهي الغزالي مجمل والامدي اللغوي ش
اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بكونه حقيقة ولا مجازا لاشتراط الاستعمال في كليهما وبعد الاستعمال
قد يكون حقيقة فقط كالاسد على الحيوان المعروف وقد يكون مجازا فقط كاطلاقه على الرجل الشجاع
وقد يكون حقيقة ومجازا باعتبارين اما الجنس وضعين كاستعمال لفظ الدابة في الانسان فانه
حقيقة باعتبار اللغة مجاز باعتبار العرف والاطلاق الصلاة على ذات الركوع والسجود
حقيقة شرعية مجاز لغوي واما باعتبار معنيين مختلفين كقول امام الحرمين في العام المخصوص
انه حقيقة باعتبار تناوله مجاز باعتبار الاقتصار عليه اما كون اللفظ حقيقة ومجازا لمعنى
واحد من واضع واحد فمحال للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا ثم اللفظ محمول على عرف
المخاطب بكسر الطاء ابدا فاذا كان للفظ مدلول شرعي وعرفي ولغوي وكان الخطاب من صاحب
الشرع حمل على الحقيقة الشرعية لانه عليه الصلاة والسلام وان كان عربيا فلم يبعث لتعريف
الاوضاع اللغوية وانما بعث لتعريف الاحكام الشرعية وان كان من صاحب العرف كما لو اوصى بدابة
لزيد قضي لصاحب العرف بما هو المتعارف عندهم في مسمى الدابة وكذا لو ورد لفظ السلام مثلا
من صاحب اللغة فانه يحمل على الدعاء من غير نظر الى العرفي والشرعي في ذلك وما اختلف عندنا
وكذا عند ائمتنا ففيه في تقديم العرفي على اللغوي في الايمان ونحوها ووجه الرافعي القول بتقديم
اللغوي فان العرف لا يكاد ينضبط وايضا فان العرفي كالدابة مثلا الى الحقيقة اللغوية مجاز
لكنه راجح فليلتفت البحث في ذلك الى مسئلة تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وينبغي
محل الخلاف عما اذا لم تهجر الحقيقة اللغوية بالكلية كما صرح به القرافي وذهب الغزالي الى ان
اللفظ الصادر من الشرع اذا كان له مسمى شرعي ومسمى لغوي فان وقع في الاثبات كقوله
عليه الصلاة والسلام وقد سال بعض نسائه عن الغداء هل عندكم شيء فقالوا لا فقال اني اذا صائم
حمل على الشرعي وان وقع في النهي كنهيه عن صوم يوم النحر كان مجملا وضعفه الابياري
ووافق الامدي الغزالي في الاثبات وقال في النهي يحمل على اللغوي وذكر الغزالي عن القاضي
ان اللفظ اذا كان له مسمى شرعي ومسمى لغوي فهو مجمل قال وهذا بناء منه على قدر الزام

الا ... الشرعيه والامدي يذكرها وهو للابياري وزادوا ويكون له قولا ثالثا بثبوتها والحنفيه عدة

وجها اخر وهو انها افادة الحكم بالفاظ لم تعهد ابتدا الوضع ١٧ النقل وقد مر هذا الكلام له في المنقولات تنبيهان

الاول قال المحلي الواقع في عبارة الغزالي والامدي النفي وعدل عنه المصنف الي النفي

مع ارادة النفي لمناسبة الاثبات يعني الذي في مقابله الثاني ظاهر قولهم ان اللفظ يحمل علي

الحقيقة مطلقة انه لا يفتقر الي البحث عن المجاز لان الاصل عدمه وهو مقتضا كلام القرافي

قال ويفارق البحث عن المخصص بان اكثر العمومات مخصوصه فقد عارض فيه الاصل الغالب

بخلاف المجاز وذكر القرافي في شرح المحصول انه لا يصح التمسك بالحقيقة الا بعد الفحص

عن المجاز كالعام مع المخصوص وكذا كل دليل مع معارضه ص وفي تعارض المجاز الراجح

والحقيقة المرجوحة ثالثها المختار مجمل ش مورد الخلاف في هذه المسئلة عند القرافي

هو حالة تساوي المجاز مع الحقيقة ونصه اللفظ ان كان له حقيقة واحدة لغوية ومجاز

او مجازان فصاعدا ولم يكثر استعماله في شي من مجازاته فلا خلاف انه عند الاطلاق لا يحتاج في

حمله الي نية وقرينة وانه يحمل علي مجازه الا بنية وقرينة ثم بحث بعضه فذلك وان كان

له حقيقتان لغويتان فصاعدا ولم يكثر استعماله في شي من مجازه فلا خلاف ايضا انه

لا يحمل عند اطلاقه علي احدهما الا بنية او قرينة وان كثر استعماله في شي من مجازه سواكان

له حقيقة واحدة او حقيقتان فلا يخلوا اما ان يرجحوا علي الحقيقة الي حد يصير هو السابق

الي الفهم عند الاطلاق وهو المسمي بالحقيقة الشرعية او العرفية وهذا ينعكس الحكم المتقدم

فيه فلا يحمل علي اللغوية الا بنية او قرينة والحاج في حمله علي مجازه الشرعي او العرفي

الي نية او قرينة وان كان قد كثر استعماله الي ان ساوي الحقيقة اللغوية ولم يسبق الي

الفهم عند الاطلاق فهذه صورة المسئلة لانه مجمل عارض والحمل لا يتعين لاحد محمليه الا بنية

او قرينة وقال ابو حنيفة يحمل علي الحقيقة وقال ابو يوسف يحمل علي المجاز قال ولفظ الامام يوهم

ان صورة المسئلة هو القسم الذي قبل هذا او مندرجة في صورة المسئلة ومختار الامام في

المسئلة هو الوقف وقال القرافي هذه المسئلة مرجحة الي الحنفية وقد سالتهم عنها ورايتها

مسطورة في كتبهم علي ما اصف لك قالوا ان كان المجاز مرجوحا لا يفهم الا بقرينة قدمت الحقيقة

اجماعا وان غلب الحال المرجح ساوا الحقيقة فالحقيقة مقدمة عند ابي يوسف ولا خلاف

ايضا وان رجح المجاز وله حاله لسان ... ان اثبات الحقيقة بالكلية فرجح ابو حنيفة

اذ العاصي

الي ابي يوسف ويتفق علي تقديم المجاز وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهي مسئلة

الخلاف ثم قال ومقتضاه حالة التساوي تقديم الحقيقة عند ابي حنيفة والمجمل حينئذ الوقف

للاجمال تنبيه ذكر القرافي ما معناه ان المجاز الراجح قد يكون لبعض افراد الحقيقة اللغوية

كالدابة لحمار فيكون اخص وللحقيقة اعم فيلزم من نفيها نفيه من غير عكس ويلزم من ثبوته

ثبوتها من غير عكس فلا معنا للتوقف حيث تحقق النفي والاثبات ص وثبوت حكم

يمكن كونه مرادا من خطاب لكن مجازا لا يدل علي انه المراد منه بل يبقي الخطاب علي حقيقته خلافا

للكرخي والبصري ش يعني انه اذا ثبت حكم شرعي وامكن كونه مستنبطا من خطاب

لكن بتقدير حمله علي المجاز لا الحقيقة فهل يجعل ذلك الخطاب مستندا لذلك الحكم ويحمله علي المجاز

او يبقي الخطاب علي حقيقته ولعل لذلك الحكم مستندا اخر فيه الخلاف المذكور ومثاله

اجماع العلما علي وجوب التيمم للجنب بعد الخلاف الذي كان في الصدر الاول وقوله تعالي او لامستم

النسا الاية حملا علي المجاز وهو اختيار الكرخي من الحنفية وعبد الله البصري من المعتزلة

ويبقي الخطاب علي حقيقته في اللمس باليد ويكون مستند الاجماع دليلا اخر وبه قال الامام في المحصول

وهو مذهب القاضي عبد الجبار واختاره المصنف وهذا الخلاف في المثال المعروض انما هو علي القول

بامتناع حمل اللفظ علي حقيقته ومجازه واما علي صحته كما قال الشافعي في الاية فلا يحتاج في ذلك

ص الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنا بان لم يرد المعنا وانما عبر بالملزوم

عن اللازم فهو مجاز ش ذكر ولي الدين انه اختلف في الكناية هل هي حقيقة

او مجاز والي الاول مال عز الدين ابن عبد السلام وقال انه الظاهر وذهب صاحب التلخيص

الي انها لا حقيقة ولا مجاز واختار المصنف تعالوا الدة انقسامها الي حقيقة ومجاز فاذا قلت

زيد كثير الرماد فان اردت معنا لفظا ومنه الكرم فهو حقيقة وان لم ترد المعنا وانما عبرت

بالملزوم والذي هو كثرة الرماد عن اللازم الذي هو الكرم كان مجازا لانه استعمال اللفظ

وغير ما وضع له وحاصله ان الحقيقة منها استعمال اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له

والمجاز جعلها في غير موضوعها استعمالا وافادة ص والتعريض لفظ استعمل في معناه

ليلوح بغيره فهو حقيقة ابدا ش جعل المصنف التعريض من الحقيقة وجعل السكاكي

من اقسام الكناية ومن امثلة التعريض قول المعرض بالخطبة في العدة اني فيك لراغب فانه

دال علي معنا الرغبة حقيقة وعلي الخطبة تلويحا ينبه ضبط المحلي لفظ ليلوح ... الحل

والمس حقيقة في اللمس باليد
والجماع فيتناول
ويطلق مجازا علي الجماع فهل
يكون مستند الاجماع الاية

بفتح الواو ص الحروف إذن قال سيبويه للجواب والجزاء قال الشلوبين دائما وقال
الفارسي غالبا ش أطلق المصنف على ما ذكر في هذه الترجمة حروفا تغليبا للأكثر
فإن قد ذكر بعض الأسماء وذكر ولي الدين عن الصفار أن سيبويه يطلق الحرف أيضا على
الاسم والفعل قال المحلي والذي بخط المصنف عد هذه الحروف بالقلم الهندي اختصارا في
الكتابة قال وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد فأولها إذن والجمهور على أنها حرف وقيل اسم وهو
عند سيبويه للجواب والجزاء فإذا قلت أنا أقصدك فقيل لك إذن أكرمك فقد أجابك وجعل
الإكرام جزاء قصدك فحمله الشلوبين في قوم على ظاهره وقالوا هو كذلك في كل موضع وقال
الفارسي هو في الأكثر كذلك وقد يتمحض للجواب وحده نحو قولك أنا أحبك فيقول إذن
أظنك صادقا فلا يتصور هنا الجزاء تنبيه قال ابن هشام اختلف في لفظ إذا عند الوقف
والصحيح أن نونها تبدل ألفا وعن المازني والمبرد أنها بالنون قال ويبنى على هذا الخلاف
في كتابتها فالجمهور يكتبونها بالألف وكذا رسمت في المصحف والمازني والمبرد بالنون وعن
الفراء إن عملت كتبت بالألف وإلا كتبت بالنون للفرق بينها وبين إذا وتبعه ابن خروف
ص إن للشرط والنفي والزيادة ش الثاني إن المكسورة الخفيفة لمعان أحدها الشرط
نحو إن دخلت الدار فأنت طالق الثاني النفي نحو إن كل من في السموات والأرض الآية
الثالث الزيادة وأكثر زيادتها بعد ما النافية تأكيدا للنفي نحو ما إن زيد قائم قال ابن هشام
وقد تزاد بعد ما الموصولة الاسمية وما المصدرية وزعم ابن الحاجب أنها تزاد بعد لما الإيجابية
وهو سهو وأما تلك أن المفتوحة قال وترد إن بالكسر بمعنى قد عند قطرب وبمعنى إذ عند
الكوفيين وجعلوا منه واتقوا الله إن كنتم مؤمنين وقوله عليه الصلاة والسلام وإنا إن شاء الله
بكم لاحقون تنبيه ذكر القرافي أن التعليق بأو وإن الشرطيتين أن يكون عاما على عام أو
مطلقا على مطلق أو عكسه ورتب على ذلك من الفقه ما يتكرر بتكرر ما علق عليه وما ينحل
بالمرة والقول لا يساعده والتكرار إنما نشأ من خصوص التعليق المعلق عليها هذا الذي يساعده
الفقه لما ذكر مع ما في كلامه من تناقض وقد ذكرته مستوفى في الشرح الكبير ونبهت عليه
فيما ينبغي التنبيه عليه ص أو للشك والإبهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم
وبمعنى إلى وللإضراب كبل قال الحريري والتقريب ما أدري أسلم أو ودع ش الثالث
حرف أو ترد لمعان أحدها الشك نحو لبثنا يوما أو بعض يوم الثاني الإبهام على السامع نحو وإنا

أو عاما على مطلق م

وإياكم قال القرافي وبعضهم يقال فيه الإبهام بالباء المثناة الثالث التخيير قال ابن هشام وهي الواقعة
بعد الطلب وقبل ما لا يجوز فيه الجمع نحو تزوج هندا أو أختها وهذا الفرق بين التخيير والإباحة
عند من فرق بينهما وإن أو التي للإباحة يصح الجمع بين ما قبلها وما بعدها نحو جالس الحسن
أو ابن سيرين والتي للتخيير لا يصح فيها الجمع كالمثال المتقدم واكتفى المصنف بالتخيير عن
الإباحة وقال ابن مالك أكثر ورودها للإباحة في التشبيه نحو فهي كالحجارة أو أشد
قسوة قال ابن هشام ومن عمران أو التي للإباحة حالة في محل الواو وذكر الزمخشري في قوله تعالى
وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة أن الواو ترد بمعنى أو للإباحة وإنما قال تعالى تلك عشرة
كاملة وفعالوهم إرادة الإباحة وقلده في ذلك صاحب الإيضاح البياني قال والفرق هذه
القالة لنحوي الرابع ورودها لمطلق الجمع نحو قوله تعالى وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون نقل
هذا القول ابن الشجري عن سيبويه قال ابن هشام وفي ثبوته عنه نظر ولا يصح التخيير بين
شيئين الواقع أحدهما وقيل هي للشك بالنسبة للرائي قال وهذه الأقوال غير القول
أنها بمعنى الواو ومقولة أيضا في قوله تعالى وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب وفي قوله
تعالى فهي كالحجارة أو أشد قسوة الخامس التنويع نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف ومنهم من يعبر
عن ذلك بالتفصيل السادس بمعنى إلى نحو لألزمنك أو تقضيني حقي أي إلى أن تقضيني حقي
السابع للإضراب بمعنى بل مطلقا عند الكوفيين وأبي علي وأبي الفتح وغيرهما وعند سيبويه
بشرط تقدم نفي أو نهي وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقم زيد أو لا يقم عمرو
الثامن التقريب قاله الحريري وغيره نحو وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب حكاه ولي
الدين عن أبي البقاء ومثل غيره بقولهم ما أدري أسلم أو ودع وأنكر ابن هشام ورودها
للتقريب وقال القول بذلك بين الفساد وهي في المثال المذكور للشك وإنما استفيد التقريب
من إشعار السلام بالتوديع قال وزاد قوم بمعنى إلا وحمل عليه بعضهم قوله تعالى أو تفرضوا
لهن فريضة وقيل هي في الآية بمعنى الواو وترد شرطية نحو لآتينك أعطيتني أو حرمتني
قاله ابن الشجري وللتبعيض نحو وقالوا كونوا هودا أو نصارى نقله ابن الشجري عن بعض الكوفيين
قال ابن هشام والظاهر أنها إنما هي للتفصيل فإن كل واحد مما قبل التفصيل
وما بعدها بعض المتقدم عليها قال والتحقيق أن أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء وهو
الذي يقوله المتقدمون وقد تخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو وأما بقية المعاني فذكره

أو يزيدون أي ويزيدون وحكى ابن هشام عن الفراء أنها بمعنى بل وقيل للتخيير وقيل للإبهام أي إذا رآهم الرائي تحير أن يقول هم مائة ألف أو يزيدون

لها فستفاد من غيرها ص أي الفتح والسكون للتفسير وندا القريب او البعيد او المتوسط
اقوال ش الرابع أي بفتح الهمزة وسكون اليا ترد لمعنيين احدها التفسير نحو عندي
بالاقراي الطهار قال ابن هشام وما بعدها عطف بيان لما قبلها او بدل لا عطف نسق خلافا
للكوفيين وصاحب المستوفى والمفتاح الثاني الندا وهل تختص بندا القريب او المتوسط
او البعيد اقوال ص ٥ وبالتشديد للشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنا
الكمال ووصلة لندا ما فيه ال ش الخامس اي المشددة اليا مع فتح الهمزة ترد لمعان احدها
الشرط نحو قوله تعالى ايا ما تدعوا وايما الاجلين قضيت الثاني الاستفهام نحو ايكم زادته هذه
ايمانا الثالث ورودها موصولة نحو ايهم اشد على الرحمن عتيا اي الذي هو اشد قاله سيبويه وخالفه
الكوفيون وجماعة من البصريين وزعموا انها في الاية استفهامية وانها مبتدا واشد خبر
الرابع كونها دالة على معنا الكمال فتقع صفة للنكرة نحو زيد رجل اي رجل اي كامل وصفة
الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي رجل وذكر ولي الدين ان الواقعة ان اضيفت الى مشتق
فهي للمدح بالمشتق منه خاصة نحو مررت بعالم اي عالم وان اضيفت الى غير مشتق فللمدح بكل صفة
يمكن ان يثنى بها كمررت برجل اي رجل الخامس ورودها وصلة لندا ما فيه ال نحو يا ايها
الانسان وزعم الاخفش ان اي هذه هي الموصولة حذف صدر صلتها وهو العائد والمعنى
يا من هو الرجل تنبيه لم يذكر المصنف اي بكسر الهمزة وسكون اليا قال ولي الدين لعدم
احتياج الفقيه اليها وهي حرف جواب بمعنى نعم الا انها تختص بالقسم نحو قل اي وربي انه لحق ص ٦
اذ اسم للماضي ظرفا ومفعولا به وبدلا من المفعول ومضافا اليها اسم زمان وللمستقبل في الاصح و
للتعليل حرفا وقيل ظرفا وللمفاجاة وفاقا لسيبويه ش السادس اذ ترد لمعان
احدها ان تكون اسما للماضي اما ظرفا وهو الاغلب فيها نحو قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا
واما مفعولا به نحو واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم قال ابن هشام وهو الغالب على اوائل القصص
واما بدلا من المفعول نحو واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها فاذ بدل اشتمال
من مريم واما مضاف اليها اسم زمان قال ابن هشام وزعم الجمهور انها لا تقع الا ظرفا او مضافا
اليها الثاني ورودها للزمان المستقبل نحو يومئذ تحدث اخبارها وصححه المصنف
تبعا لابن مالك والجمهور لا يثبتون ذلك ويجعلون الاية من باب تنزيل المستقبل الواجب
الوقوع منزلة ما قد وقع الثالث ورودها للتعليل حرفا نحو ضربت العبد اذ اساء اي اجل

اساءته

اساءته وقيل ظرفا اي وقت اساءته ومنه قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم قيل اي اجل
ظلمكم وقيل وقت ظلمكم والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ الرابع للمفاجات
قال سيبويه وهي الواقعة بعد بينا او بينما كقوله فبينما العسر اذ دارت مياسير وفيها من
الخلاف ما في اذا الفجائية وسياتي وذكر ابن هشام عن بعضهم انها ترد للتوكيد وهي الزيادة
وعن اخرين انها ترد للتحقيق قال والقولان ليسا بشي واختار الشجري انها تزاد بعد بينا وبينما
خاصة ص اذا للمفاجات حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور
ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنا الشرط غالبا
وندر مجيها للماضي والحال ش السابع اذا ولها معان احدها المفاجات ومعناها
الحال والاستقبال نحو قوله تعالى فاذا هي حية تسعى وهي عند الاخفش واختاره ابن مالك
ورجحه ابن هشام وظرف مكان عند المبرد واختاره ابن عصفور وظرف زمان عند الزجاج
واختاره الزمخشري وذكر ولي الدين القولين الاخيرين عن سيبويه قال وتظهر فائدة الخلاف
في صحة اعرابها خبرا فاذا قلت خرجت فاذا الاسد فلا يصح ان تكون خبرا على انها حرف
ولا على انها ظرف زمان لان الزمان لا يخبر به عن الجثة ويصح على انه ظرف مكان
قال الحلبي والتقدير على الاقوال فاذا وقت خروجي او مكانه او زمانه قال ومن قدر على
القولين الاخيرين فبقي ذلك الزمان او المكان ووقفه اقتصر على بيان معنا الظرف
وترك معنا المفاجات قال ابن هشام واختلف هل الفاء فيها زائدة لازمة وبه قال الفارسي
وجماعة او عاطفة وبه قال ابو الفتح ومبرمان او للسببية المحضة كفاء الجواب وبه قال
ابو اسحق الثاني ورودها ظرفا للمستقبل مضمنة معنا الشرط غالبا فتجاب بما يصدر
بالفا نحو اذا جا نصر الله الى فسبح ولا يثبت لها جميع احكام الشرط فلا تجزم المضارع قال
ولي الدين ولا تكون الا في المحقق وتاتي في النادر غير مضمنة معنى الشرط نحو اجيئك اذا احمر
البسر وتختص الواردة للمستقبل ظرفا بالدخول على الجمل الفعلية عكس الفجائية وقد اجتمعا
في قوله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وفي قوله فاذا اصاب به من
يشاء من عباده اذا هم يستبشرون الثالث ورودها مجردة عن الاستقبال فيندر مجيها
للماضي كما جاءت اذ للمستقبل في قول بعضهم قيل ومنه قوله تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك
وانكر الجمهور ورودها لذلك وندر مجيها للحال ايضا وذلك بعد القسم قيل ومنه والليل

اذا لفيني قاله ابن الحاجب وغيره ص الباء للالصاق حقيقة ومجازا والتعدية والاستعانة والسببية والمصاحبة والظرفية والبدل والمقابلة والمجاوزة والاستعلاء والقسم والتوكيد وكذا التبعيض وفاقا للاصمعي والفارسي وابن مالك ش الباء المفردة ترد لمعان احدها الالصاق وهو اما حقيقة نحو امسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ثوبه واما مجاز نحو مررت بزيد قال ابن هشام والفرق بينهما ان الالصاق ان كان يفضي الى نفس المجرور فهو الحقيقة وان افضى الى ما يقرب منه فهو المجاز قال واذا استوى التقدير ان في المجازية فالاكثر استعمالا اولى بالترجيح كمررت به ومررت عليه فان مررت به اكثر وقيل ان الالصاق لا يفارقها ولهذا اقتصر عليه سيبويه الثاني التعدية وتسمى باء النقل ايضا وهي القائمة مقام الهمزة في تصيير الفاعل مفعولا نحو ذهب الله بنورهم اي اذهب الله نورهم واصله ذهب نورهم الثالث الاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم الرابع السببية نحو باتخاذكم العجل قال وفي المدين واسقطها المصنف عن التعليل بالسببية وغاير ابن مالك بينهما الخامس المصاحبة نحو اهبط بسلام منا اي معه السادس الظرفية اما في الزمان نحو نجيناهم بسحر واما في المكان نحو ولقد نصركم الله ببدر السابع البدل نحو قول بعض الصحابة رضي الله عنهم ما يسرني اني شهدت بدرا بالعقبة اي بدلها الثامن المقابلة وهي الداخلة على الاعواض نحو بعه بعبد قال ابن هشام ومنه قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون قال وانما لم تقدرها سببية كما يقوله المعتزلة لان الذي يعطي بعوض قد يعطي مجانا واما المسبب فلا يوجد بدون السبب وقد اتفق الجميع على انها في قوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل احدكم الجنة بعمله انها سببية ولا تعارض بين الاية والحديث لاختلاف محل البائين جمعا بين الادلة التاسع المجاوزة كعن خلافا للبصريين فقيل تختص بالسؤال وجعل منه نحو فاسئل به خبيرا وقيل لا تختص بدليل يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم قال ابن هشام وتاول البصريون الباء في فاسئل به خبيرا على انها سببية العاشر الاستعلاء نحو من ان تامنه بقنطار اي على قنطار الحادي عشر القسم وهي اصل حروفه ولذا اختصت بجواز ذكر الفعل معها نحو اقسم بالله الثاني عشر الغاية نحو وقد احسن بي اي الي الثالث عشر التوكيد نحو كفى بالله شهيدا الرابع عشر التبعيض اثبته الاصمعي والفارسي وابن مالك وجعلوا منه عينا يشرب بها اي منها قال وقد قيل ذلك ايضا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم

والظاهر ان الباء فيها للالصاق وقيل للاستعانة وان في الكلام حذفا وقلبا فان مسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والى المزيل بالباء فالاصل امسحوا رؤسكم بالماء لان الباء دخل على الممسوح به فحذف الماء للعلم به وتقلب الباء الى الممسوح به ثم اعاد على المحذوف وقال القرافي القائلون بانها ترد للتبعيض اشترطوا ان تكون مع فعل يتعدى بنفسه حتى لا يكون للتعدية قال وزعموا ان من ذلك قوله تعالى امسحوا برؤسكم فان العرب تقول مسحت رأسي ومسحت برأسي فلم يبق فرق الا التبعيض قال وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدى الى احدهما بنفسه والاخر بالباء ولم تخير العرب بين المفعولين وهذه الباء بعينها لما هو آلة المسح فاذا قلت مسحت يدي بالحائط فالحائط هو آلة والرطوبة ممسوحة عن يدك به واذا قلت مسحت الحائط بيدي فاليد هي الآلة المزيلة لما على الحائط هذه قاعدة العرب ولنا قاعدة اخرى اجماعية وهي ان الله تعالى لم يوجب علينا ازالة شيء عن رؤسنا ولا عن غيرها من الاعضاء بل اوجب ان ينقل رطوبة ايدينا الى رؤسنا ولاعضاء الوضوء وذلك هذا في الرأس الذي هو مزيل عن غيرها فتعين ان الباء في الاية للتعدية لان العرب لا تعدي مسح الى الآلة الا بالباء فلا تكون الباء للتبعيض الا حيث يتعدى الفعل بنفسه ص وبل للعطف والاضراب اما للابطال او الانتقال من غرض الى آخر ش التاسع بل حرف اضراب فان تلاها مفرد كانت عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه والحكم ثابت لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده لما بعده واجاز المبرد وعبد الوارث ان تكون ناقلة معنى النفي والنهي لما بعدها وعلى قولهما فيصح ما زيد قائما بل قاعد وبل قاعد ويختلف المعنى ومنع الكوفيون ان يعطف بها الا بعد النفي وشبهه وان تلاها جملة كان معناها الاضراب اما الابطال نحو بل عباد مكرمون نحو بل جاءهم بالحق واما الانتقال من مراد الى آخر نحو بل تؤثرون الحيوة الدنيا ووقع لابن مالك في شرح الكافية انها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه ووهمه ابن هشام وقال وهي في هذا كله حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح ووهم بعضهم فزعم انها تستعمل جارة وقال المغربي بل اثباتك المعطوف واعراض عما قبله في الخبر خلافا لابن فورك والاثبات خلافا لابي حنيفة وظاهره كان ذلك في الاثبات او النفي والامر وفيه من كلام ائمة العربية ما تقدم ص بيد بمعنى غير وبمعنى من اجل وعليه بيد اني من قريش ش العاشر بيد بفتح الباء الموحدة واسكان الياء المثناة من تحت وبالدال المهملة ويقال ميد بالميم عوضا من الباء وهو اسم

ملازم للاضافة الى ان وصلتها ترد لمعنيين احدها بمعنى غير قال ابن هشام ولم يقع الا منصوبا
ولا يقع صفة ولا استثناء متصلا وانما تستثنى به في الانقطاع خاصة ومنه الحديث نحن الاخرون
ونحن السابقون يوم القيامة بيد ان كل امة اوتيت الكتاب من قبلها واوتيناه من بعدهم
الثاني بمعنى من اجل ومنه الحديث انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش واسترضعت في
بني سعد بن بكر وقال ابن مالك وغيره انها هنا بمعنى غير على حد قوله ولا عيب فيهم
غير ان سيوفهم فيكون من تاكيد المدح بما يشبه الذم قال المحلي وسبب خصوصية الضاد بالذكر
هو عسر النطق بها على غير العرب وذكر في المغني الكلام على الحديث الاول وعن ابي عبيد ان بيد
تكون بمعنى غير وبمعنى على وبمعنى من اجل قال النووي والحديث محتمل للمعاني الثلاث ص ١١
ثم حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح والترتيب خلافا للعبادي ش الحادي عشر
ثم بضم الثاء ويقال فيها ثمت كقوله في حدث حذف وهو حرف عطف يرد لثلاثة معان
احدها التشريك في الحكم وزعم الكوفيون والاخفش ان ذلك قد يتخلف وذلك بان
تقع زائدة فلا تكون عاطفة البتة وحملوا على ذلك قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا الثاني
انها تقتضي المهلة فاذا قلت جاء زيد ثم عمرو اقتضى ذلك ان بين مجيئهما مهلة وزعم الفراء انها
قد تتخلف بدليل قولك اعجبني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب واجيب بان ثم في
هذا لترتيب الاخبار ولا تراخي في الاخبار الثالث الترتيب وخالف فيه قوم وتمسكوا
بايات منها قوله تعالى ثم جعل منها زوجها وعزاه المصنف للعبادي قال المحلي وذلك ماخوذ له
من قوله في قول القائل وقفت هذه الضيعة على اولادي ثم على اولاد اولادي بطنا بعد
بطن انه على الجميع وقال ومعنى قوله بطنا بعد بطن ما تناسلوا وافتى ابن رشد من شيوخ مذهبنا
في القائل حبس على حفيدي فلان وفلان ثم فرد ان بر في حياتهما ثم على اعقابهما ثم على
اعقاب اعقابهما هو في احد الحفيدين وترك عقبا ان حظه لعقبه دون اخيه وافتى ابن
الحاجب بان حظه لاخيه وان الترتيب انما يكون بعد انقضاء الطبقة الاولى ص ١٢
حتى لانتهاء الغاية غالبا وللتعليل وندر للاستثناء ش الثاني عشر حتى حرف يرد
لمعان احدها انتهاء الغاية وهو الغالب فيها نحو حتى يرجع الينا موسى الثاني التعليل نحو حتى
يردوكم عن دينكم واما قوله تعالى حتى يتوب المراد فمحتمل للوجهين الثالث وهو الاقل
مرادفة الا في الاستثناء وقد نقله ابو البقاء عن بعضهم في قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما

قال ابن هشام وتستعمل حتى في ثلاثة اوجه احدها ان تكون حرفا جارا بمنزلة الى في المعنى
والعمل ولكن تخالفها في ثلاثة اوجه احدها انها اذا لم يكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها
او عدم دخوله حمل على الدخول ويحكم في الى بعدم الدخول حملا على الغالب في البابين هذا
هو الصحيح وزعم القرافي انه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وليس كما ذكر وانما الاتفاق
في حتى العاطفة لا الخافضة والفرق ان العاطفة بمنزلة الواو والثاني ان المخفوض بحتى شرطه
عام وهو ان يكون ظاهرا لا مضمرا خلافا للكوفيين والمبرد والثاني خاص بالمسبوق بذي
اجزاء وهو ان يكون المجرور اخرا نحو اكلت السمكة حتى راسها او ملاقيا لاخر جزء نحو سلام هي
حتى مطلع الفجر ولا يجوز سهرت البارحة حتى نصفها الثالث ان كلا منهما قد ينفرد بمحل تقول سرت
من البصرة الى الكوفة ولا يجوز حتى الكوفة ومما انفردت به حتى جواز وقوع المضارع المنصوب
بعدها نحو سرت حتى ادخل المدينة وذلك بتقدير ان وان المضمرة والفعل في تاويل المصدر مخفوض
بحتى ولا يجوز سرت الى ادخلها فرقا وحتى الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان
تقدم تفسيرها في كلام المصنف الوجه الثاني ان تكون عاطفة بمنزلة الواو ولكن
تفارقها من ثلاثة اوجه احدها ان للمعطوف بحتى ثلاثة شروط احدها ان يكون ظاهرا لا مضمرا ذكره
ابن هشام الخضراوي ولم اقف عليه لغيره الثاني ان يكون اما بعضا من جمع قبلها نحو قدم الحاج حتى
المشاة او جزءا نحو اكلت السمكة حتى راسها او كجزء نحو اعجبتني الجارية حتى حديثها وضابط ذلك انها تدخل
حيث يصح دخول الاستثناء وتمتنع حيث يمتنع الثالث ان يكون غاية لما قبلها اما في زيادة او في
نقص الفرق الثاني انها لا تعطف الجمل على الصحيح الثالث انها ان عطفت على مجرور اعيد الخافض فرقا
بينها وبين الجارة وقيده ابن مالك بان لا يتعين كونها للعطف نحو عجبت من القوم حتى بنيهم واطلقه
ابن الخباز الوجه الثالث ان تكون ابتدائية اي حرفا تستانف به الجمل ويصح وجود الاوجه
الثلاثة في قولك اكلت السمكة حتى راسها بالخفض على معنى الى والنصب على معنى الواو والرفع
على الابتداء واوجب البصريون في الرفع ان تقول حتى راسها ماكول وتقدم ان حتى العاطفة
بمعنى الواو وحكى ولي الدين عن ابن الحاجب انها بمعنى الفاء وعن ابن ابان ان ترتيبها ليس
كالفاء وثم لانهما ترتيبان احد الفعلين على الاخر في الوجود وهي ترتيب الغاية وعن
النواس انها تفيد المهلة الا ان المهلة فيها اقل من ثم وتقدم ان العاطفة تقتضي دخول
ما بعدها اتفاقا والخلاف انما هو في غيرها وذكر القرافي في ذلك اربعة اقوال الدخول وعدمه

والفرق بين ان تكون الغاية من الجنس فيندرج في المغيا والا فلا والفرق بين ان تكون امرا حسيا فلا يندرج نحو اتموا الصيام الى الليل والا اندرج وذكر في دخول ابتدا الغاية وفي عدم الدخول وعدمه ثم قال المغيا لابد ان يتكرر في الغاية بعد ثبوته فاذا قلت سرت من مصر الى مكة فلابد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر بعدها اي ينبسط الى الغاية اما ما لا يتكرر فلا يثبت فيه ولذا قال بعض الحنفية في قوله تعالى الى المرافق ليس هو اغسلوا ايديكم فان غسل اليد لا يثبت الا بعد غسل المرافق لان اليد اسم لها من الابط الى الاصابع وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره بل التابث قبل المرافق بعض اليدين فيكون تقدير الاية اغسلوا ايديكم واتركوا منها بالغسل الى المرافق فالى غاية للترك لا الغسل كذا في الذخيرة وعلى هذا يكون في الاية اضمار فاذا قيل الماء اغسلوا ويكون اسم اليد استعمل مجازا في بعضه واختلف اذا تعارض المجاز والاضمار ايهما الارجح ص ١٣ رب للتكثير والتقليل ولا تختص باحدهما خلافا لزاعمي ذلك ش الثالث عشر رب حرف خلافا للكوفيين وذكر ابن هشام فيه ستة عشر لغة ضم الراء وفتحها وكلاهما مع التشديد والتخفيف والاوجه الاربعة مع تا التانيث ساكنة او متحركة او مع التجرد منها فهذه اثنا عشر والضم والفتح مع اسكان البا وضم الحرفين مع التشديد ومع التخفيف ترد لمعنيين احدهما التكثير نحو قوله تعالى ربما يود الذين كفروا اي انهم يكثر منهم تمني ذلك يوم القيامة الثاني التقليل نحو قول الشاعر الا رب مولود وليس له اب يشير بذلك الى عيسى عليه الصلاة والسلام قال ابن هشام ولا تختص بالتكثير خلافا لابن درستويه ولا بالتقليل خلافا للاكثرين ونقل ولي الدين عن ابي حيان انه المختار انه حرف اثبات لم توضع لتقليل ولا لتكثير وانما يستفاد ذلك من القراين ص ١٤ على الاصح انها قد تكون اسما بمعنا فوق وتكون حرفا للاستعلاء والمصاحبة والمجاوزة والتعليل والظرفية والاستدراك والزيادة اما على بمعنا فعل ش الرابع عشر على ذهب جماعة الى انها لا تكون الا اسما ابدا وذهب الاكثر الى انها قد تكون اسما وهو اذا دخل عليها حرف جر نحو قوله غدت من عليه وقد تكون حرفا فلها معان احدها الاستعلا ولم يثبت لها بعض البصريين سواه وهو اما حقيقة نحو وعليها وعلى الفلك تحملون واما مجازا نحو او اجد على النار هدى وفي الحديث من حلف على منبري هذا الحديث فذهب ابن المواز الى ان الحالف يكون على المنبر نفسه وقال غيره بل بازائه وحمل بعضهم المدونة عليه الثاني المصاحبة نحو واتى المال على حبه

اي مع حبه الثالث المجاوزة نحو قول الشاعر اذا رضيت علي بنو قشير اي عني قال ابن هشام ويحكم ان رضا ضمن معنا العطف الرابع التعليل كاللام نحو ولتكبروا الله على ما هداكم اي لهدايته اياكم الخامس الظرفية كفي نحو ودخل المدينة على حين اي في حين السادس الاستدراك نحو قولك فلان لا يدخل الجنة لسوء عمله على انه لا ييأس من رحمة الله السابع الزيادة اما التعويض كقولك ان الكريم وابيك يعتمل ان لم يجد يوما على من يتكل اي من يتكل عليه فحذف عليه وزاد على قبل الموصول تعويضا واما الخبر تعويض كقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين الحديث اي من حلف يمينا وسيبويه لا يثبت الزيادة قال ابن هشام وزعم ناس نحو اذا اكتالوا على الناس ومعنا الباء نحو حقيق على اي لا ارجح عندي حمل الحديث المتقدم عليه ويكون المعنا من حلف فيمين اما على الذي هو ماض بمعنا يعلو فيفعل نحو قوله تعالى ان فرعون علا في الارض ص ١٥ الفا العاطفة للترتيب المعنوي والذكري وللتعقيب في كل شي بحسبه وللتسبيب ش الخامس عشر الفا ترد على ثلاثة اوجه احدها العطف وعليه اقتصر المصنف وتكون فيه لثلاثة معان احدها الترتيب وهو نوعان معنوي نحو قام زيد فعمرو وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما وذهب الفرا الى انها لا تفيد الترتيب مطلقا وقال الجرمي لا تفيده في البقاع ولا الامطار بدليل قوله بين الدخول فحومل وقولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا وان كان وقوع المطر فيهما في وقت واحد واحتج القرافي على انها تفيد الترتيب بوجوب دخولها في جواب الشرط اذا كان جملة اسمية نحو ان دخلت الدار فانت طالق قال النحاة ولو لم يذكر الفا لم يكن تعليقا بل انشا ويلزمها الطلاق الثاني التعقيب وهو في كل شي بحسبه تقول تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل ومنه قوله تعالى فتصبح الارض مخضرة وقيل هي في الاية سببية وقيل لعلها الثالث السببية وذلك غالب في العاطفة جملة او صفة فمن الاول قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه ومن الثاني فمالئون منها البطون وقد تجي في ذلك لمجرد الترتيب نحو فراغ الى اهله الوجه الثاني من اوجه الفا ربط الجواب بالشرط وشبهه بشبهه الثالث الزيادة وهذا لا يثبته سيبويه واجاز الاخفش زيادتها في الخبر مطلقا وحكى اخوك فوجد وقيد الفرا وجماعة الجواز بكون الخبر امرا او نهيا وقيل وتكون الفا للاستئناف نحو فلا تكفر فيتعلمون اي فهم يتعلمون وضعفه ابن هشام تنبيه ما ذكره المصنف في العاطفة انها تكون للترتيب والتعقيب والسببية نحوه لابن هشام وقال الابياري في القياس الفا لها معنيان العطف

الى العامل م

واجيب بانه [illegible] الترتيب [illegible] الافيد [illegible]

واخرون الجاري [illegible] تكون اسما

والسببية فاذا اخبرت جهة العطف تعين السبب ويمتنع العطف اختلالا لكلام اذا قدرت
عاطفة نحو قوله عليه الصلاة والسلام من احيا ارضا ميتة فهي له فلا يصح هنا ان تكون عاطفة
لبقاء الشرط بلا جواب اذ التقدير من احيا ارضا ميتة وهي له واذا جاء الامر محتمل الامرين فالصحيح
الاحتمال نحو قول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ص ٦ في الظرفين ولها
والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء والى ومن ش السادس عشر
في ترد لمعان احدها الظرفية اما حقيقة وهي قسمان زمانية ومكانية وقد اجتمعا في قوله تعالى
الم غلبت الروم في ادنى الارض الاية واما مجازا نحو ولكم في القصاص حياة الثاني المصاحبة
نحو ادخلوا في امم اي مع امم الثالث التعليل وهي السببية نحو لمسكم فيما افضتم قاله القرافي وانكر بعض
الادباء ورودها سببية الرابع الاستعلاء نحو ولاصلبنكم في جذوع النخل اي على قاله الكوفيون
والكرة لكن الجمهور وقال الزمخشري هي في الاية ظرفية مجازا كان الجذع ظرفا للمصلوب لما تمكن عليه
الخامس التوكيد وهي الزائدة بغير تعويض وقاله بعضهم في قوله تعالى وقال اركبوا فيها ولم يجوزه الا
الا في الضرورة السادس التعويض وهي الزائدة عوضا من اخرى محذوفة كقولك رغبت فيمن رغبت
اصله رغبت من رغبت فيه قال ابن هشام اجاز ذلك ابن مالك وحده بالقياس على نحو قوله
فانظر بمن تثق على حمله على الظاهر وفيه نظر السابع مرادفها للباء نحو قوله في ظلل من الغمام
اي بظلل الثامن بمعنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم التاسع بمعنى من نحو قول الشاعر ثلاثين شهرا في
ثلاثة احوال اي من ثلاثة احوال وقيل هي في البيت بمعنى مع ص ١٧ كي للتعليل وبمعنى ان
المصدرية ش السابع عشر كي ترد لمعنيين احدهما التعليل بمنزلة لام التعليل معنى
وعملا قال ابن هشام وهي الداخلة على ما الاستفهامية في قولهم في السؤال عن العلة كيمه بمعنى لمه
وعلى ما المصدرية في قوله يراد الفتى كيما يضر وينفع وعلى ان المصدرية مضمرة نحو جئت
كي تكرمني اذا قدرت النصب بان الثاني ان تكون بمنزلة ان المصدرية معنى وعملا نحو لكيلا
تاسوا ويؤيده صحة حلول ان محلها وان كي لو كانت حرف تعليل لما دخل عليها حرف تعليل واما
كيلا يكون دولة فتحتمل المعنيين لانها ان قدرت اللام قبلها كانت بمعنى ان وان لم تقدر كانت
تعليلية قال ابن هشام وقد تكون كي اسما مختصرا من كيف كما قال بعضهم ... اي سوف افعل
ص ١٩ كل اسم لاستغراق افراد المنكر والمعرف المجموع واجزاء المفرد المعرف ش الثامن
عشر كل اسم يقتضي استغراق افراد ما اضيف اليه من منكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمجموع

نحو وكلهم اتيه واستغراق اجزاء ما اضيف اليه من المفرد المعرف نحو كل زيد حسن ص ١٩ اللام
للتعليل والاستحقاق والاختصاص والملك والصيرورة اي العاقبة والتمليك وشبهه وتوكيد
النفي والتعدية والتاكيد وبمعنى الى وعلى وفي وعند وبعد ومن وعن ش التاسع عشر اللام
الجارة ترد لمعان احدها التعليل نحو لايلاف قريش الثاني الاستحقاق قال ابن هشام
وهي الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله الثالث الاختصاص نحو الجنة للمؤمنين
الرابع الملك نحو له ما في السموات وما في الارض وبعضهم يكتفي بذكر الاختصاص عن المعنيين
الذين بعده ويمثل له بالامثلة المذكورة قال ابن هشام ويرجحه ان فيه تعليل الاشتراك
الخامس الصيرورة وتسمى لام العاقبة ولام المال نحو قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا وانكر
والبصريون ومن تبعهم لام العاقبة قال الزمخشري والمحققون انها لام التعليل وان التعليل
فيها وارد على طريق المجاز لا الحقيقة وبيانه انه لم يكن داعيهم الى الالتقاط ان يكون لهم
عدوا وحزنا بل المحبة والتبني غير ان ذلك لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفعل
لاجله فاللام مستعارة لما يشبه التعليل السادس التمليك نحو وهبت لزيد دينارا السابع شبه
التمليك نحو جعل لكم من انفسكم ازواجا الثامن توكيد النفي قال ابن هشام وهي الداخلة على الفعل
مسبوقة بما كان او بلم يكن ناقصتين مسندتين لما اسند اليه الفعل المقرون باللام نحو وما كان
الله ليطلعكم على الغيب ولم يكن الله ليغفر لهم ويسميها اكثرهم لام الجحود لملازمتها للجحد اي النفي
قال النحاس والصواب تسميتها لام النفي لان الجحود في اللغة انكار ما تعرفه لا مطلق الانكار التاسع
التعدية نحو ما اضرب زيدا لعمرو وجعل ابن مالك منه فهب لي من لدنك وليا قال الشارح والظاهر
انها في الاية لشبه التمليك العاشر التاكيد وهي الزائدة وقد قيل ذلك في قوله تعالى والذين هم
لربهم يرهبون وان ربك فعال لما يريد الحادي عشر كونها بمعنى الى وهي لانتهاء الغاية نحو كل يجري
لاجل مسمى الثاني عشر بمعنى على التي للاستعلاء وهو اما حقيقي نحو ويخرون للاذقان واما مجازي
نحو وان اسأتم فلها ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة اشترطي لهم اي عليهم
الولاء وقال النحاس المعنى من اجلهم قال ولا يعرف في العربية لهم بمعنى عليهم الثالث عشر بمعنى في
نحو لا يجليها لوقتها الرابع عشر بمعنى عند نحو قولك كتبت لخمس خلون الخامس عشر بمعنى بعد نحو اقم
الصلاة لدلوك الشمس قال ابن هشام ومنه قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته قال ولي الدين كذا رأيته بعد في نسخة مقروءة على المصنف ولم يذكره الشارح السادس

نحو من نحو قولك بعثت له صرحا اي منه السابع عشر لمعنى عن نحو وقال الذين كفروا للذين امنوا
لو كان خيرا ما سبقونا اليه قاله ابن الحاجب والمعنى قال الذين كفروا عن الذين امنوا ولا لقيل
ما سبقتمونا اليه وقال ابن مالك وغيره هي لام التعليل وقيل لام التبليغ ص ٢ لولا حرف يقتضي
في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه وفي المضارعة التحضيض والماضية التوبيخ قبل
وترد للنفي س المتمم عشرين لولا حرف زعم الهروي انه مركب من لو ولا ويرد لمعان احدها
امتناع جوابه لوجود شرطه وذلك اذا ولي الجملة الاسمية نحو لولا انتم لكنا مؤمنين الثاني
التحضيض والعرض وذلك اذا ولي المضارع او ما هو في تأويله نحو لولا تستغفرون الله ولولا
اخرتني الى اجل قريب والفرق بين التحضيض والعرض ان التحضيض طلب بحث والعرض طلب بلين قال ولي
الدين واستغنى المصنف بالتحضيض عن العرض لانه يفهم من بابه اولا الثالث التوبيخ وذلك اذا ولت
ظاهرا او مضمرا نحو لولا جاءوا عليه باربعة شهداء الرابع النفي مثل له الهروي وجعل منه فلولا كانت قرية
امنت قال ابن هشام والظاهر ان المراد فهلا ويؤيده ان في حرف ابي وعبد الله فهلا ويلزم من ذلك معنى
النفي لان اقتران التوبيخ بالفعل الماضي يشعر بانتفاء وقوعه وقاله الهروي ايضا وفي نسخة من المغني
لابن هشام الجوهري عوض الهروي وفي هذا وفي الذي قبله انها ترد للاستفهام نحو قوله تعالى لولا اخرتني
قال ابن هشام والاكثر لا يثبتون ذلك والظاهر في الاية انها للعرض س ٢١ لو شرط للماضي قليلا ويقل
للمستقبل قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين
لمجرد الربط والصحيح وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه ثم ينتفي التالي
ان ناسب ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لا ان خلفه كقولك لو كان
هذا انسانا لكان حيوانا ويثبت ان لم ينافي وناسب بالاولى كلو لم يخف لم يعص او المساوات
كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع او الادون كقولك لو انتفت اخوة النسب لما حلت للرضاع
وترد للتمني والعرض والتحضيض والتقليل ولو بظلف محرق س الحادي والعشرون لو ترد على اربعة اوجه
احدها الشرط في الماضي نحو لو جاءني اكرمته قال ابن هشام وترد للمستقبل شرطا الا انها لا تجزم نحو
وليخش الذين لو تركوا الا ان المراد وليخش الذين لو شارفوا ان يتركوا قال وانكر ابن الحاجب في نقده
على المقرب مجيء لو للتعليق في المستقبل ونحوه لبدر الدين بن مالك واختلف النحاة في افادتها الامتناع
على مذاهب احدها وبه قال سيبويه انها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقد قيل ان فيه اشكالا لا
ونقضا اما الاشكال فان اللام من قوله لوقوع غيره تقتضي في الظاهر انها لام التعليل وذلك فاسد

معناه

اي التحضيض

والجواب ان اللام للتوقيت كالتي في قوله تعالى لا يجليها لوقتها الا هو والمعنى ان الثاني ثبت
عند ثبوت الاول واما النقض فلانه لا يدل على انها دالة على امتناع شرطها والجواب انه مفهوم
من قوله لما كان سيقع فانه دليل على انه لم يقع المذهب الثاني انها حرف امتناع لامتناع اي انها
تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب قال ابن هشام وهذا القول هو الجاري على السنة المعربين
ونص عليه جماعة من النحويين وهو باطل بامور منها قول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم
يعصه وبيانه ان كل شيء امتنع ثبت نقيضه فاذا امتنع ما قام ثبت نقيضه وبالعكس فيلزم في
الاثر ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف وذلك عكس المراد وان روايات من القرآن ايضا لا يصح تيسيرها
على امتناع الشرط والجواب واجاب غيره عما ذكرنا معناه ان التخلف في المذكور انما هو لعارض
والا فالاصل ما ذكر والتخلف لعارض لا يوجب ابطال القاعدة الثالث وبه قال الشلوبين انه
لمجرد الربط وانها لا تدل على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب بل على التعليق في الماضي كما ان
ان على التعليق في المستقبل ولا يدل على امتناع ولا ثبوت قال ابن هشام وتبعه على ذلك ابن
هشام الخضراوي وهذا الذي قاله كانكار الضروريات اذ فهم الامتناع منها كالبديهي فان كل
من سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد الرابع وهو اختيار المصنف تبعا لوالده ان لو تقتضي امتناع
ما يليه وهو شرطها نفيا كان او ثابتا واستلزامه لتاليه وهو جوابه ولا يدل على امتناع الجواب
ولا ثبوته فاذا قلت لو قام زيد لقام عمرو فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى ويكون ثبوته مستلزما
لثبوت قيام عمرو وهل لعمرو قيام ام لا ليس في الكلام تعرض اليه وعبارة المصنف هذه نحوها
لابن هشام في المغني قال وقول ابن مالك ان لو حرف يدل على امتناع تال يلزم لثبوته ثبوت تاليه
فيه نقص فانها لا تفيد ان انتفاءها للامتناع في الماضي فاذا قيل لو حرف يقتضي في الماضي امتناع
ما يليه واستلزامه لتاليه لكان ذلك اجود العبارة واتى بذلك عقب الكلام على عبارة سيبويه
وكانه انما عدل عن العبارة مخافة النقض والامر راجع عند التحقيق الى كلام سيبويه ومعنى
ذلك صرح فيما بعد ولم يذكر المصنف القيد المذكور بالماضي لان المختار عنده اختصاصها به
وهذا على ما في بعض النسخ وقيل المستقبل فان عادته قيد العبارة التضعيف للقول المذكور
وفي بعض النسخ ويقل بالقاف واذا ثبت فالذي تلخص من عبارته ان لو تدل على امتناع
ما يليه والربط بينه وبين تاليه ثم تارة يعقل بين الجزئين ارتباط مناسب وتارة لا يعقل
والذي يعقل على اقسام الاول نحو ولو شئنا لرفعناه بها ونحو قولك لو كانت الشمس طالعة

كان النهار موجودا وهذا اللزوم فيه من امتناع الاول امتناع الثاني قطعا ومثل المصنف لهذا القسم بقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فلم يلزم من انتفا التعدد انتفاء الفساد لكن المراد من الاية انما هو
العكس وهو انتفاء التعدد لانتفا الفساد وقد قال ابن الحاجب في اماليه ظاهر كلامهم في لو ان
الجواب امتنع لامتناع الشرط وغير هذا القول اولى لان انتفا السبب لا يدل على انتفا مسببه لجواز
ان يكون ثم اسباب اخر قال ويدل على هذا قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانها مسوقة
لنفي التعدد في الالهة بامتناع الفساد لان امتناع الفساد لامتناع الالهة لانه لا يلزم من امتناع الالهة
[illegible] انتفاء الفساد لجواز وقوع ذلك وان لم يكن تعدد في الالهة لان المراد بالفساد فساد
انتظام العالم عن حالته وذلك جائز ان يفعله الاله الواحد سبحانه ولم يرتض ابن هشام في ان
المراد من الاية نفي التعدد لانتفا الفساد بل سلم له ذلك وقال انما ذلك اعتراض على من قال
ان لو حرف امتناع لامتناع الثاني ما يوجب العقل او الشرع عدم الانحصار المذكور فيه نحو لو نام
لانتقض وضوءه ولو كان هذا انسانا لكان حيوانا فان هذا لا يلزم فيه من امتناع المقدم امتناع
التالي بل التالي اعم من النفي او الثبوت فان نفي الاخص الذي هو الانسانية لا يقتضي نفي الاعم [illegible]
الثالث ما يجوز العقل فيه ذلك نحو لو جاءني لاكرمته ولم يذكر هنا القسم المصنف النوع الثا[ني]
وهو ما لا يعقل فيه ارتباط مناسب والمراد من هذا القسم ثبوت الجواب وجد الشرط او فقد
اعني سواء كان الشرط نفيا او اثباتا لان لو تقتضي امتناع ما يليها فان كان نفيا صار ثبوتا وبالعكس وهو
قسمان وجعله المصنف ثلاثة اقسام احدها ما يراد فيه ثبوت الجواب وجد الشرط او فقد
لكنه مع فقده اولى نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب فيه عدم العصيان
على عدم الخوف وهو بالخوف اولى فيفاد ثبوته بالاولى قال ابن هشام وانما لم يدل على
انتفاء الجواب لامرين احدهما ان دلالته على ذلك انما هو من باب مفهوم المخالفة وفي هذا الاثر
دل مفهوم الموافقة على عدم العصيان لانه اذا انتفت المعصية عند عدم الخوف فعند الخوف
اولى واذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة الثاني انه لما فقدت المناسبة انتفت
العلية فلم يجعل عدم الخوف علة عدم المعصية فعلمنا ان عدم العصيان معلل بامر اخر
وهو الحياء والمهابة والاجلال وذلك مستمر مع الخوف فيكون عدم المعصية عند عدم الخوف
مستندا الى ذلك السبب وحده وعند الخوف مستندا اليه فقط او اليه والى الخوف معا وعلى

هذا يخرج قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الاية لان العقل يجزم بان الكلمات اذا لم
تنفد مع كثرة هذه الامور فلان لا تنفد مع قلتها وعدم بعضها اولى وكذا قوله تعالى ولو سمعوا
ما استجابوا لكم لان عدم الاجابة عند عدم السماع اولى وكذا ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وذكر
القرافي في نعم العبد صهيب اجوبة احدها ما تقدم وعن عز الدين الثاني ان لو لفظها ان الثالث
انها لغة للربط والحديث خرج على اللغة وانقلاب النفي للثبوت والثبوت للنفي انما هو في العرف
القسم الثاني ما يكون الجواب فيه ثابتا على كل حال من غير تعرض للاولوية وقسمه المصنف الى
مساوي وادون فمثال الاول قوله عليه الصلاة والسلام في بنت ابي سلمة انها لو لم تكن ربيبتي
في حجري ما حلت لي انها لابنة اخي من الرضاعة رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة لانها
ابنة اخي الرضاع فيترتب ايضا في فقده على كونها ربيبة المناسب ثبوته [illegible] لا
تحل لي اصلا لان [illegible] وصفين لو انفرد احدهما حرمت به فكيف وقد اجتمعا ومثال الادون
قولك لمن عرض عليك نكاحها وهي اخت نسب ورضاع لو انتفت اخوة النسب لما كانت حلالا لانها
اخت من الرضاع فتحريم اخت الرضاع دون تحريم اخت النسب ولكنها علة مقتضية للتحريم
فاقتضاء النسب ولو انتفت احدى العلتين لاستقلت الضعيفة بالتعليل المعنى الثاني
للو وروده للتمني نحو لو ان لنا كرة فنكون ومنه فلو ان لنا كرة اي فليت ولهذا نصب فنكون
في جوابها وضعفه ابن هشام قال واختلف في لو هذه فقيل هي قسم بنفسها لا تحتاج الى جواب
كجواب الشرطية ولكن يؤتى لها بجواب منصوب كجواب ليت وقال بعضهم هي لو الشرطية
اشربت معنى التمني وقال ابن مالك هي لو المصدرية اغنت عن فعل التمني الثالث ورودها للعرض
والتحضيض فمثال العرض لو تنزل عندنا فتصيب خيرا ومثال التحضيض لو تأمر فتطاع الرابع
ورودها للتقليل اثبته بعضهم وجعلوا منه قوله عليه الصلاة والسلام اتقوا النار ولو بشق
تمرة ورد السائل ولو بظلف محرق ونظر فيه ابن هشام بان التقليل مستفاد مما بعدها لا منها
لا لنصب واكثر ورودها بعد [illegible] ذلك حينئذ تنبيهات
الاول قد تقدم ان لو في المختار تقتضي امتناع ما يليها وكلام المناطقة والاصوليين في الشرطي المتصل
ان الاستثناء فيه اما ان يكون لعين المقدم او التالي يقتضي عدم تحتم امتناع ما يلي لو التالي
اللفظ الوارد في حق صهيب ذكره القرافي حديثا وذكره ابن هشام وغيره من لفظ عمر وذكر
المحلي عن اخي المصنف وغيره من المحدثين انه لم يجده في شيء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد

وقال ولي الدين لا اعلم له اسنادا ويغني عنه ما رواه ابو نعيم في الحلية ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في سالم مولى ابي حذيفة انه شديد الحب لله لو كان لا يخاف الله ما عصاه الثالث قال ابن
هشام جواب لو اما مضارع منفي بلم نحو لو لم يخف الله لم يعصه او ماض مثبت او منفي والغالب
على المثبت دخول اللام عليه نحو لو نشاء لجعلناه حطاما ومن تجرده عنها لو نشاء جعلناه اجاجا
والغالب على المنفي تجرده منها واذا تقرر هذا فكان ينبغي في عبارة المصنف سقوط اللام من لما
حلت بالرضاع في الحلبي لانه الاغلب مع كونه اقل حروفا الرابع قال المحلي قوله في مثال
لا دون لو اتفقا اخوة النسب الى اخره سهو وانما هذا مثال للاولى وصواب لا دون لو اتفقت
اخوة الرضاع الى اخره والظاهر بناء كلام المصنف على ظاهر كلام شيخه ولي الدين وهو مقتضى كلام ابن
هشام في المغني ان المختلف في مثال لا ولو هو الحيا او الخيانع الخوف هو الاقوى فيكون في مثال
لا دون لو اضعف كما ذكر المصنف والله اعلم ص ٢٢ لن حرف نفي ونصب واستقبال ولا
يفيد توكيد النفي ولا تأبيده خلافا لمن زعمه وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور ش الثاني والعشرون
لن حرف ينصب الفعل المضارع ويخلصه للاستقبال قاله ابن مالك في التسهيل وكذا اسما
يرد لمعنيين احدهما النفي نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم ولا يفيد توكيد النفي خلافا للزمخشري
في الكشاف ووافقه على ذلك ابن الخباز ولا تأبيد النفي خلافا للزمخشري ايضا في الانموذج
ووافقه على ذلك ابن عطية قال ولو بقينا على هذا النفي لتضمن ان موسى لا يرى الله ابدا لكن قد جاء
في الاحاديث المتواترة ان اهل الجنة يرون الله ورد غيره ما ذهب اليه الزمخشري بانه لو اقتضا
التأبيد لم يقيد منفيها باليوم نحو فلن اكلم اليوم انسيا ولكان ذكر الابد في قوله ولن يتمنوه ابدا تكرارا
والاصل عدمه الثاني وروده للدعاء وفاقا لابن عصفور وحكاه ابن السراج عن قوم وخرج عليه قوله
تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين التقدير اعصمني ورده ابن مالك وغيره لان الدعاء لا يكون
للمتكلم تنبيه قال ولي الدين في تعبير المصنف بانها ترد للدعاء تجوز والمراد ان الفعل المقرون
بها يكون للدعاء كما عبر به في التسهيل قال ولا يكون الفعل معها دعاء خلافا لبعضهم ص ٢٣
ما ترد اسمية وحرفية وموصولة ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية
زمانية وغير زمانية ومصدرية كذلك ونافية وزائدة كافة وغير كافة ش الثالث
والعشرون مما يكون اسميا وحرفيا فالاسمية قسمان معرفة ونكرة على نوعين تامة وناقصة قال
ابن هشام والاكثر لا يثبت ما معرفة تامة واثبته جماعة منهم ابن خروف ونقله عن سيبويه

وترد عامة وهي المقدرة بالشيء وخاصة والناقصة هي الموصولة نحو ما عندكم ينفد والنكرة قسمان
مجردة عن معنى الحرف ومتضمنة معناه والمجردة قسمان ناقصة وهي الموصوفة وتقدر بشيء نحو قولك
مررت بما معجب لك وتامة وذلك في ثلاثة ابواب في كل منها خلاف احدها التعجب نحو ما احسن
زيدا هذا مذهب سيبويه وقال الاخفش هي معرفة الثاني باب نعم وبئس الثالث اذا ارادوا
المبالغة في الاخبار عن احد بالاكثار من فعل كالكتابة قالوا ان زيدا مما ان يكتب اي انه
من امر كتابة فما بمعنى شيء وان وصلتها في موضع خفض بدل منها والمعنى انه مخلوق من امر وذلك نحو قوله تعالى
خلق الانسان من عجل جعل لكثرة عجلته كانه خلق منها وعن سيبويه انها معرفة تامة في هذا وفي الذي قبله
والمتضمنة معنى الحرف هي الاستفهامية ويجب حذف الفها اذا كانت مجرورة نحو فناظرة
بم يرجع المرسلون والشرطية قسمان زمانية نحو فما استقاموا لكم وغير زمانية نحو وما تفعلوا
من خير وترد ما نكرة موصوفا بها نحو مثلا ما وقولهم لامر ما جدع قصير انفه الفاضلا بالفا والاسم
عظيم وقيل انها حرف لا موضع لها واما الحرفية فترد مصدرية وهي اما زمانية نحو ما دمت حيا
وغير زمانية نحو عزيز عليه ما عنتم قال ابن هشام وهي حرف وقيل اسم وترد
نافية وهي قسمان كافة عن العمل وغير كافة فالكافة اما عن عمل الرفع نحو قلما وطالما او النصب والرفع
وهي المتصلة بان واخواتها او الجر وهي المتصلة برب وغير الكافة نحو شتان ما بين زيد وعمرو
تنبيه كلام المصنف هنا فيه اجمال من وجهين احدهما ان ما يختص به الاسمية من الحرفية الثاني ان قوله
والتعجب بعد قوله ونكرة موصوفة يقتضي انه قسيم للنكرة وليس كذلك وقد نبه عليه الشارح في هذا
ص ٢٤ من لابتداء الغاية غالبا وللتبعيض والتبيين والتعليل والبدل والغاية وتنصيص العموم
والفصل ومرادفة الباء وعن وفي وعند وعلى ش الرابع والعشرون من بكسر الميم حرف يرد
لمعان احدها ابتداء الغاية وهو الغالب فيها قال ابن هشام حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها
راجعة اليه وسواء كانت مكانية او زمانية اما المكانية فمتفق عليها نحو قوله تعالى من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى واما الزمانية فخالف فيها اكثر البصريين قال ابن هشام ولنا قوله تعالى
من اول يوم وفي الحديث فمطرنا من الجمعة الى الجمعة الثاني التبعيض نحو حتى تنفقوا مما تحبون وعلامته
صحة ان يوضع موضعها بعض الثالث التبيين والمراد به بيان الجنس قال ابن هشام وكثيرا ما تقع
بعد ما ومهما نحو ما يفتح الله للناس من رحمة وقوله مهما تأتنا به من اية وتقع بعد غيرهما نحو
من اساور من ذهب والشاهد في الثانية قال ولي الدين وعلامة التي للتبيين ان يصح

احدهما

الذي نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان أي الذي هي الاوثان الرابع التعليل نحو مما خطيئاتهم اغرقوا
الخامس البدل نحو ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة السادس الغاية نقله ابن هشام عن سيبويه
قال تقول رأيته من ذلك الموضع فجعلته غاية لرؤيتك اي محلا للابتدا والانتها السابع
تنصيص العموم قال ابن هشام وهي الزائدة في ما جاءني من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس
ونفي الوحدة ولهذا يصح ان يقال بل رجلان اما الآتي في نحو ما جاءني من احد وديار فزائدة
لتوكيد العموم وذلك ان احدا وديارا صيغتا عموم الثامن الفصل وهي الداخلة على ثاني المتضادين
نحو والله يعلم المفسد من المصلح وحتى يميز الخبيث من الطيب قاله ابن مالك ونظر فيه ابن هشام قال
والظاهر انه في الآيتين للابتدا او بمعنى عن التاسع مرادفا الباء اي مرادفتها نحو ينظرون من طرف خفي
قال يونس اي بطرف خفي قاله ولي الدين ويحتمل ابتدا الغاية العاشر بمعنى عن نحو فويل للقاسية قلوبهم
من ذكر الله وقيل في الآية للتعليل الحادي عشر بمعنى في نحو ماذا خلقوا من الارض وقيل هي في الآية
لبيان الجنس الثاني عشر بمعنى عند نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا قاله ابو عبيد
الثالث عشر بمعنى على نحو ونصرناه من القوم اي على القوم ص ٢٦ من بفتح الميم شرطية
واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة قال ابو علي ونكرة تامة ش الخامس والعشرون
من بفتح الميم ترد على اوجه احدها الشرط نحو قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به الثاني الاستفهام نحو من
بعثنا من مرقدنا الثالث موصولة نحو ولله يسجد من في السموات الرابع نكرة موصوفة نحو مررت
بمن معجب لك اي بانسان معجب وصفك لمن يعجب وهو نكرة دليل على ان من نكرة الخامس
ورودها نكرة تامة قاله ابو علي الفارسي وحمل عليه قوله ونعم من هو في سر واعلان فقال ان
الفاعل مستتر ومن تمييز وقوله هو مخصوص بالمدح وقال غيره من موصولة فاعل قال في التسهيل ولا تكون
زائدة خلافا للكسائي ولا تقع على من لا يعقل الا مستندا لمنزلته او مجامعا له في شمول او اقتران
خلافا لقطرب ص ٢٧ هل لطلب التصديق الايجابي لا التصور ولا التصديق السلبي
ش السادس والعشرون هل حرف استفهام يرد لطلب التصديق الايجابي نحو هل
عندك احد ولا يستفهم بها عن التصور ولا عن التصديق السلبي نحو هل لم يقم زيد ولا
خلل في كلام المصنف على هذا التفسير وقال الجلي قول المصنف انها لا تكون للتصديق السلبي
سهو تبع الدين قول ابن هشام انها لا تدخل على منفي ولا يلزم انها لطلب التصديق اي الحكم بالثبوت
او الانتفا كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب هل قام زيد [illegible] ليس سوال عن النفي فقط

تخصيص [illegible]

[illegible] اولا والاولى [illegible] المصنف على كلامهم [illegible]

بلا في قولهم هل لم يقم زيد فانه سوال عن التصديق السلبي فقط حقيقة لا مجازا ص ٢٨ الواو لمطلق
الجمع وقيل للترتيب وقيل للمعية ش السابع والعشرون الواو ترد على اوجه احدها العطف وهي فيه لمطلق
الجمع فاذا قلت جاء زيد وعمرو فاقتضت الاشتراك وهي حصول المجيء منهما ولا يقتضي
مجيء زيد قبل عمرو ولا مجيئهما معا ونقله عن السيرافي والسهيلي وعنهما اجماع النحاة على ذلك
وعزاه الاكثرون للمحققين قال الجويني وكما انها لا تقتضي الترتيب ولا المعية فكذلك لا تقتضي
منهما ضد بكون المعطوف مرتبا عليه كقول حسان رضي الله عنه هجوت محمدا واجبت عنه
وعند الله في ذاك الجزاء فالاجابة مرتبة على الهجاء والجزاء مرتب على الاجابة وقد يكون معا
نحو قوله تعالى وجمع الشمس والقمر ولا يمنع ايضا الاهتمام بتقديم الاول ويدل عليه قوله
تعالى ان الصفا والمروة فقال عليه الصلاة والسلام ابدأ بما بدأ الله به وقال قطرب والفرا
وثعلب وابو عمرو الزاهد وهشام والشافعي انها تفيد الترتيب لكثرة استعمالها فيه
وانكره السيرافي عن الفرا وقال الماوردي في كتابه قال ولي الدين وانكر اصحابنا نسبته للشافعي
وتسولحب الاحكام انها للترتيب حيث يستحيل الجمع كاركعوا واسجدوا ونقل الامام في
البرهان عن الحنفية انها تقتضي المعية وبقية معاني الواو لم يتعرض لها المصنف فلا نطيل
ذكرها تنبيهان الاول قال الابياري لا يتوهم ان الخلاف في قول القائل لغير المدخول بها انت طالق
وطالق جار على الخلاف في الواو هل ترتب او لا لان هذا انما يتخيل في الاخبار عن الامور
التي تقبل التقديم والتاخير والاجتماع واما الامور المنشاة التي تترتب وجودا فلا
يتصور فيها هذا والثانية في الطلاق انما تاتي بعد البينونة بالاولى فلم تصادف محلا
فلذا انتفت عند القائل بذلك ولم [illegible] ذكر هذا وكان تبين العطف في عدم تمام الجملة
الاولى منزلة الشرط فيها فلا يتم قوله انت طالق ويكون كلاما الا وقد اقتصر عليه فاما
او العطف عليه صار الاسمان كالجملة الواحدة وكذلك بعطف جميع المفردات فان قيل
يلزم على هذا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا وانت على كظهر امي ان يلزما جميعا
قلنا ينبغي انه يلتبس لا صل وهو ان التشبيه اصله العطف وانما جعلت طلبا للاختصار
فحكم تقليد العطف مقاما للتثنية في المفردات التي يصح ان تثنى وتجانس واما الجمل المتقاطعة
فلا يكون ذلك فيها والطلاق والظهار جنس خلاف الظهار فلا يصح جعلهما جملة واحدة الثاني
قال ولي الدين تعبير المصنف بمطلق الجمع احسن من تعبير ابن الحاجب والبيضاوي

وغيرها بالجمع المطلق فان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق فلا يتناول المقيد بعدد
ولا بتقييد ولا باخر بخلاف مطلق الجمع فانه يتناول الصور كلها وهذا المطلق الماء والماء المطلق
وقال القرافي في شرح المحصول رايت اول اشتغالي بالعلم جماعة يتباحثون في الفرق بين
مطلق النهي والنهي المطلق وان مطلق النهي للقدر المشترك مضاف لمحله وعليه فيكفي
في مرة واحد واما النهي المطلق فبعد تركيبه بلام التعريف الموجبة للعموم ثم وصفناه بالا
طلاق فيعم جميع الافراد من تلك المادة قال وهذا الفرق صحيح باعتبار الاصطلاحات
الخاصة اما باعتبار اللغة فلا يتجه الفرق بناء على ان اسم الجنس اذا اضيف عم ص الامر و
حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل وقيل في القدر المشترك وقيل مشترك بينهما وبين الشان والفعل
والشي ش الامر قسم من اقسام الكلام وكان الاولى البداية بتحقيق الكلام لما بني عليه من
مسائل الامر كما فعل الامام في البرهان وغيره وتبع المصنف ابن الحاجب في المنهاج في التعبير
عن لفظة امر بالف وميم وراء ليدل على ان المراد بذلك اللفظة المركبة من هذه الحروف لا مدلولها
قال المحلي وتقرا بصيغة الماضي محكيا واتفقوا على انه حقيقة في القول المخصوص اي الصيغة الدالة
على الطلب نحو قم ونحوه ومجاز في الفعل نحو قوله تعالى وشاورهم في الامر وقيل هو للقدر المشترك
بين القول والفعل والظاهر انه صدر الفعل من المكلف اذ هو قدر مشترك بين القول والفعل
قال الزركشي وهذا القول غير موجود وقال الشارح لا يعرف قائله وانما ذكره الآمدي في
الاحكام على سبيل الفرض والالزام وانه لو قيل به لما امتنع ولذا قال ابن الحاجب انه قول
محدث هنا وقيل هو مشترك بين القول والفعل والشان والصفة والشي فمثال الفعل قوله
تعالى وما امر فرعون برشيد ومثال الصفة الامر ما يسود من يسود اي لصفة من
صفات الكمال ومثال الشي قولك لما تحرك هذا الجسم لامر اي لشي نبيهان الاول قال
المحلي ثبت في بعض النسخ تجويزهما زيادة قيل او نحوه يستفاد حكاية القول بالاشتراك بين
الاثنين يعني القول والفعل الذي هو اشهر من الاشتراك بين الخمسة وقال ولي الدين
القول بالاشتراك بين الخمسة حكاه المصنف عن ابي الحسين البصري وتعقبه الشارح
بانه لم يتعرض للفعل بخصوصه ولذا لم يذكر في المحصول عن ابي الحسين الفعل الثاني
قال المحلي يوخذ من قول المصنف انه حقيقة في كذا حد الامر اللفظي واما النفسي فحده ما سيذكر
ص وحده اقتضا فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ش هذا التعريف كما نبه

عم

كاتبه عليه ولي الدين مبني على اثبات الكلام النفسي الذي هو مذهب الاشاعرة فقوله اقتضا
اي طلب فعل وخرج بقوله غير كف النهي ومدلول عليه بغير كف صيغة كف قال ولي الدين
وهو قيد زاده المصنف على ابن الحاجب وخالفه وقد لنا كف نفسك عن كذا فانه امر مع انه مخرج
بقوله غير كف فبين ان الكف الذي اريد اخراجه ما دل عليه بغير كف ص ولا يعتبر فيه
علو والاستعلا وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة وابو اسحاق الشيرازي وابن الصباغ
والسمعاني العلو وابو الحسين والامام والآمدي وابن الحاجب الاستعلا واعتبر
ابو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب والطلب بديهي ش اختلف في اشتراط
العلو والاستعلا في الامر على مذاهب احدها عدم اشتراطهما وعزاه الامام للمتكلمين ونقله
المصنف وان الامر يصح من المساوي والادون وعلى غير جهة الاستعلا ومعنا العلو كون
الطالب اعلى رتبة من المطلوب منه ومعنا الاستعلا هو كون الطلب بغلظة وقهر قال
القرافي الاستعلا هيئة في الامر من الترفع واظهار القهر والعلو راجع الى هيئة الامر
في نفسه وعلو منزلته الثاني اعتبارهما معا وعزاه ولي الدين للقشيري والقاضي عبد الوهاب
الثالث اعتبار العلو فقط فان كان من المساوي يسمى التماسا ومن الادون يسمى سوالا وعزاه
المصنف لم يذكره وذكر القرافي ان القاضي عبد الوهاب اختاره وقال هو الذي عليه اهل اللغة
وجمهور اهل العلم الرابع اعتبار الاستعلا فقط وعزاه المصنف للامام وممن ذكره وصوبه
قال الباجي من اصحابنا واعتبر ابو علي وابنه ابو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو ارادة
الدلالة باللفظ على الطلب فان لم يرد ذلك لم يكن امرا ومقصودهما اخراج صيغة التهديد
ونحوها مع قول المصنف والطلب بديهي قال ولي الدين هو جواب عن سوال مقدر فانه اورد
على ذكر الاقتضا وهو الطلب في تعريف الامر ان الطلب اخفى من الامر فيكون تعريفا بالاخفى
واجيب عنه بان الطلب بديهي التصور فان كل احد يفرق بالبديهة بين طلب الفعل
وطلب الترك والخبر ص والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة ش ظاهر
كلام المصنف ان الامر عند المعتزلة هو نفس الارادة والمراد بالارادة هنا ارادة الامتثال
ونحوه للمهدوي قال والدليل على ان الامر غير الارادة افتراقهما وتباينهما بالخواص العارضة
والشي الواحد لا يفارق نفسه على الاطلاق فمثال افتراقهما بالخاصة ان من خاصية الامر تعلقه
بغير الخبر ومن خاصية الارادة المخصصة ان تتعلق بفعل المريد ومثال افتراقهما بالعارض

وجود احدهما دون الاخر فان الله امر الكفار والعصاة ولم يرد ايمانهم وطاعتهم اذ لو اراده
لوقع وكذا سائر المامورات اذ معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فلان لم يوجد لم يخص
ص القائلون بالنفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه والنفي عن الشيخ فقيل للوقف
وقيل للاشتراك والخلاف في صيغة افعل ش الصيغة في اصطلاح الاصوليين هي
العبارة الموضوعة للمعنى القائم بالنفس قال الابياري وهي في اصطلاح النحاة غير هذا واختلف
اهل السنة المثبتون الكلام النفسي هل للامر صيغة تخصه فذهب بعضهم الى ان له صيغة
تخصه الا [illegible] ما عدا المتجرد عن القرائن كصيغة الامر نحو قم واسم الفعل نحو صه والفعل
المضارع المقرون باللام نحو لينفق [illegible] وذهب الى امر [illegible] ذلك فان العرب لم تضع
للمعنى القائم بالنفس عبارة مفردة وقول القائل افعل متردد بين الامر والنهي وان حمل على
النهي فهو متردد بين رفع الحرج وبين الاقتضاء قال امام الحرمين وهذا القول هو المروي
عن ابي الحسن الاشعري ومتابعيه من الواقفية واختلف اصحابه في تنزيل مذهبه فقال
القائلون معناه ان اللفظ صالح لجميع هذه المحامل اصطلاح اللفظ المشترك للمعاني
التي هيئت اللفظة لها وقال [illegible] المعنى [illegible] على اي وضع جرى قول القائل افعل
في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الراي ثم قال والذي اراه قاطعا به ان ابا الحسن
لا ينكر صيغة تشعر بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل اوجبت
او ما اشبه ذلك وانما الذي يتردد فيه مجرد قول القائل افعل ونحوه للغزالي وتبعهما المصنف
وذكر ولي الدين عن الامدي انه قال لا وجه لهذا التخصيص الذي ذكره الامام والغزالي
ان الخلاف انما هو في صيغة افعل لان مذهب الاشعري ان الامر عبارة عن الطلب القائم بالنفس
وليس له صيغة وانما هي عنه تدل عليه بانضمام القرينة اليه ص وترد للوجوب
والندب والاباحة والتهديد والارشاد وارادة الامتثال والاذن والتاديب والانذار
والامتنان والاكرام والتسخير والتكوين والتعجيز والاهانة والتسوية والدعاء والتمني
والاحتقار والخبر والانعام والتفويض والتعجب والتكذيب والمشاورة والاعتبار ش
الصيغة الذي تضمنته ترد لاحد وعشرين [illegible] للوجوب نحو اقيموا الصلوة
والندب نحو فكاتبوهم [illegible] والاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا والتهديد نحو اعملوا
ما شئتم وقد [illegible] اشترك مع التحريم والكراهة فيه [illegible] للارشاد نحو واستشهدوا [illegible]

نا [illegible] وفارق الندب بكونه مختصا بمصالح الدنيا وارادة الامتثال كقول السيد عند
عطشه لعبده اسقني ما [illegible] والاذن كقولك لطارق الباب ادخل وهو نوع
من الاباحة وقال ولي الدين كانه قسم من اقسام الاباحة والتاديب نحو قوله عليه الصلاة
والسلام لعمر بن ابي سلمة كل مما يليك وكان اذ ذاك صغيرا ويفارق الارشاد بكونه لحق
الغير والانذار نحو قل تمتعوا فان مصيركم الى النار والفرق بينه وبين التهديد ان التهديد
هو التخويف والانذار هو الابلاغ لانه لا يكون الا في التخويف قال ولي الدين وجعله بعضهم
قسما من التهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله قال الشارح ويفارق الاباحة من حيث
ان الاباحة مجرد اذن وهنا يقارنه الامتنان بذكر احتياج الخلق اليه وعدم قدرتهم عليه
وقال ولي الدين الظاهر انه نوع من الاباحة والاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين فقرينة الكلام
والامن تدل على الاكرام والتسخير ان الامتثال نحو كونوا قردة خاسئين والتكوين نحو كن فيكون
قال ولي الدين وجعل الشيخ ابو اسحاق وامام الحرمين هذين المعنيين واحدا لكن الفرق
بينهما ان التكوين هو سرعة الوجود من العدم والتسخير الانتقال الى حالة ممتهنة والتعجيز نحو
فاتوا بسورة من مثله والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو فاصبروا او لا
تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لنا والتمني نحو قول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وانما
الجلاء عنه صار كانه لا طاعة فيه فلذا كان متمنيا لا مترجيا والاحتقار نحو القوا
ما انتم ملقون قال ولي الدين والفرق بين الاحتقار والاهانة ان محل الاحتقار القلب ومحل
الاهانة الظاهر والخبر نحو [illegible] بالكسر [illegible] صيغة امر ومعناه الخبر [illegible] الله
تعالى في ذلك والانعام نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم فانه وان كان في معنى الاباحة ففيه زيادة
تذكر النعمة والتفويض نحو قول المراة لوليها زوجني ممن شئت والتعجب نحو انظر كيف
ضربوا لك الامثال والتكذيب نحو قل فاتوا بالتوراة والمشاورة نحو فانظر ماذا ترى والاعتبار
نحو انظروا الى ثمره ص والجمهور حقيقة في الوجوب لغة او شرعا او عقلا مذاهب وقيل في
الندب وقال الماتريدي للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك فيهما وتوقف القاضي والغزالي
والامدي فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل في الثلاثة والتهديد وقال عبد
الجبار لارادة الامتثال وقال الابهري امر الله تعالى للوجوب وامر النبي صلى الله عليه
وسلم المبتدا للندب وقيل مشترك بين الخمسة الاول وقيل بين الاحكام الخمسة والمختار وفاقا

وقال الشيخ ابو حامد وامام الحرمين حقيقة في الطلب الجازم فان صدر من الشارع وجب الفعل
ش قال النووي اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في كل ما ورد صحة اطلاقها له
وذكر المصنف في بيان الحقيقة منها من المجاز مذاهب احدها وبه قال الجمهور انه حقيقة
في الوجوب فقط وهو المعزو لمذهب مالك رحمه الله تعالى واختلف القائلون بذلك في
ماخذهم فقيل اللغة وهو اختيار المصنف لتصديره به وقيل الشرع من القران قوله
تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك رتب الذم على عصيان الامر وذلك دليل الوجوب
وقوله افعصيت امري ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم وانما
فالمنقول عن الصحابة والائمة المتقدمين التمسك بمطلق الامر في اثبات الوجوب ولا يتركونه
عنه الا بقرينة وقيل العقل ولا اقف الان على تقرير خاص فيه ولكن يحتمل ان يكون المراد
به ما اشار اليه الغزالي من ان قولهم افعل اما ان يفيد المنع او التخيير او الدعا بمعنى الطلب
قال واذا بطل التخيير والمنع تعين الدعا والايجاب او ان الايجاب من المهمات في المحاورات
فاذا لم يكن موضوعا فلا عبارة عنه فلا سبيل لدعم القول الثاني في صيغة افعل انها حقيقة
في الندب لانه المتيقن وحكى الغزالي عن قوم انه يدل على اقل الدرجات وهو الاباحة
ولم يذكره المصنف الثالث في كلام المصنف انها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب
والندب وهو طلب الفعل وبه قال ابو منصور الماتريدي من الحنفية الرابع انها مشتركة
بينهما بالاشتراك اللفظي وبه قال المرتضى من الشيعة الخامس الوقف فيهما قال الغزالي فمنهم
من قال هو حقيقة في احدهما مجاز في الاخر الا انا لا ندري ايهما الحقيقة ومقتضاه
الوقف عند عدم القرائن ومنهم من غلا في الوقف فقال يحتمل اطلاقه بطريق الحقيقة في
الجمع او في البعض والباقي مجاز الا انا لا ندري ايها الحقيقة ومقتضاه الوقف عند
عدم القرائن ومنهم من غلا في الوقف فقال يحتمل اطلاقه بطريق الحقيقة في الجميع
او في البعض والباقي مجاز الا انا لا ندري فيكون الوقف في المراد وكيفية الوضع
الاشتراك اللفظي والمعنوي خلاف وعبارة المصنف محتملة للامرين وحمله المحلي على الاشتراك
اللفظي وهو الظاهر عند الاطلاق قال وفي الحصر نظر لانه للقدر المشترك بين الثلاثة
وهو الاذن في الفعل وتركه المصنف في قوله لا لم نرقه في غيره السابع انها مشتركة بين
الثلاثة والتهديد الثامن وبه قال عبد الجبار من المعتزلة انه حقيقة في ارادة الامتثال

والوجوب وغيره مستفاد من القران قال الابياري وانما الجاه الى هذا [illegible] رد
الامر ارادة الامتثال ما اورد على المعتزلة من الالزامات على اصلهم في انكار
الكلام النفسي ثم ما قاله غير صحيح فان ارادة الامتثال ليس مدلولا للصيغة بل شرط في
كون اللفظ امرا عندهم على اصلهم فكيف يصح ان يكون مدلول اللفظ وما اعترض به الشارح على
المصنف غير صحيح التاسع امر الله تعالى حقيقة في الوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة
في الندب اذا كان مبتدا اي ليس بيانا لمجمل ولا موافقا لنص من الكتاب فاذا كان كذلك كان
للوجوب هكذا حكاه القاضي عبد الوهاب عن الابهري وذكر المازري عنه رواية بالندب
مطلقا العاشر انها مشتركة بين الخمسة الاول وهي الوجوب والندب والاباحة والتهديد
والارشاد حكاه الغزالي الحادي عشر الاشتراك بين الاحكام الخمسة الثاني عشر انها حقيقة في اللغة
في الطلب الجازم والتوعد على الترك ثبت بالشرع امر خارج فاستفيد الوجوب من مجموع ذلك
هكذا قرره ولي الدين ثم قال وهو موافق للقول بانه حقيقة في الوجوب ولا يوافق واحدا
من الاقوال انه باللغة او الشرع او العقل لثبوته باللغة والشرع جميعا قال والكلام السابق
لا ينافيه واختاره المصنف تبعا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين وحكى المحلي عن المصنف في منع
هذا القول لعله القول الاول ثم ما تقدم قال لان جزم الطلب على الاول شرعي وعلى هذا لغوي
واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع قال وقال غيره انه هو لا تنافيهما فان
خاصية الوجوب وهي ترتب العقاب على الترك مستفاد من الشرع تنبيه ذكر الابياري هنا
فائدة حسنة يجب الاعتناء بها وهي ان الاصوليين انما احتاجوا الى معرفة الاوضاع اللغوية
لفهم الاحكام الشرعية ولا حاجة لهم الى معرفة ما لا تعلق بالاحكام قال واذا كان ذلك كذلك
افتقر الى تقدير امر اخر وهو ان الشرع هل تصرف في اللغة ام لا فان ثبت عدم التصرف اكتفى الا
صولي بمعرفة وضع اللغة وان ثبت تصرف اكتفى بمعرفة وضع الشرع في الامر ولا حاجة الى معرفة
اللغة في ذلك اللفظ وان عرف وضع اللغة والتبس عليه هل الشرع تصرف في الاسم ام لا
يتجرد له الحكم بوضع اللغة حتى يستقر عنده وضع الشرع فيه وهذا اقل ما يحمل الفقهاء
على الالفاظ باعتبار وضع اللغة لانهم يرون تصرف الشرع في الاسما فتراهم يحتجون الى الاجماع
وغيره وهم في ذلك على بصيرة اذ عرف الشرع مكتفى به ومصار اليه وعرف اللغة على هذا
التقدير عندنا [illegible] لا يفيد ص وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف

العام ش

يعني انا اذا فرعنا على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب فهل يجب اعتقاد كونها للوجوب
قبل البحث عن كون المراد بها ذلك او غيره فيه الخلاف الذي في وجوب اعتقاد العموم قبل
البحث عن المخصص قال ولي الدين وحكى ذلك الشيخ ابو حامد وابن الصباغ في العدة وهي
مسئلة غريبة قل من ذكرها والظاهر ان مراد المصنف بقوله خلاف العام انه كالخلاف الذي
في العام او ان هذه المسئلة مخرجة على تلك وانها جارية في هذه ص فان ورد بعد
حظر لا لامام او استيذان فللاباحة وقال ابو الطيب والشيرازي والسمعاني والامام
للوجوب وتوقف امام الحرمين ش هذا ايضا تفريع على القول بالوجوب والحناهل القدم
الحظر قرينة صارفة له عن الوجوب اولا ذكر المصنف في ذلك مذاهب احدها انه قرينة
وانها اذا وردت بعده اقتضت الاباحة الثاني ان تقدم الحظر ليس بقرينة وهو باق على الوجوب وبالقول
الاول قال المتاخرون من المالكية وبالثاني قال الشيرازي من اصحاب مالك والباجي الثالث الوقف
والتردد امام الحرمين وكذا القاضي عبد الوهاب في الملخص الحظر قسمان الاول ما علق بغاية
او شرط او علة فاذا ورد الامر بعد زواله ما علق عليه افاد الاباحة عند الجمهور كقوله عليه
الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي الحديث وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض الثاني ان يكون غير معلق فمذهب مالك واصحابه ان
الامر بعده للاباحة وقال اكثر اهل الاصول انه للوجوب دخل في ما كان محرما عليه ابتداء قال
الشارح لم يذكروا هنا القول برجوع الامر الى ما كان قبل الحظر ولا بعد وذكر ولي الدين
عن شيخه البلقيني انه كان يقول هو المختار وان قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين للايجاب لان قتالهم كان قبل تحريمه في هذه المدة واجبا فاستمر وقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا للاباحة لان الاصطياد قبل الاحرام كان مباحا والمعنى في ذلك
ان الامر انما هو بعد الحظر الامر بعد الاستيذان كقولك لمن قال افعل كذا افعله ومنه
قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم فان سبب نزول الاية فيما روي سوالهم عما احد وه
باصطياد الجوارح تنبيه هذه الاية وما تقدم من قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا
قضيت الصلوة فانتشروا انما هي امثلة وحجة للقول بالاباحة وليست من محل الخلاف
في شي ص اما النهي بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وقيل للكراهة وقيل للاباحة وقيل
لاسقاط الوجوب وامام الحرمين على وقفه ش الجمهور على ان عدم الوجوب على

النهي المقتضي للتحريم ليس بقرينة صارفة له عن التحريم وذكر القاضي وغيره الاتفاق عليه الثاني
ان النهي عقب الوجوب يدل على الكراهة الثالث انه للاباحة الرابع لرفع الوجوب
ويبقى الامر على ما كان قبل الخامس الوقف لامام الحرمين تنبيهان الاول الفرق بين
هذه المسئلة على مذهب الجمهور والتي قبلها من وجه احدها ان القول بالاباحة في الاول سببه
وروده في القران والسنة وهذا غير موجود في النهي بعد الوجوب الثاني ان مقتضى النهي وهو الترك
موافق للاصل بخلاف مقتضى الامر الثالث ان النهي وهو الترك موافق للاصل بخلاف مقتضى الامر الثالث
ان النهي لدرء المفسدة والامر لتحصيل المصلحة ودرء المفاسد اولى الثاني ذكر ولي الدين عن السبكي
ان ورود النهي بعد الاستيذان مرتب على ما فهم من السوال من ايجاب وندب وارشاد
واباحة ومن امثلة ذلك حديث سعد في الوصية بجملة المال فقال عليه الصلاة والسلام قال
وهو للتحريم فيما يظهر من ان السوال عن الاباحة قال ويحتمل ان يكون السوال عن الندب
ص مسئلة الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة والمرة ضرورية وقيل مدلوله
وقال الاستاذ والقزويني للتكرار مطلقا وقيل ان علق بشرط او صفة وقيل بالوقف ولا الفور
خلافا لقوم وقيل للفور او العزم وقيل مشترك والمبادر ممتثل خلافا لمن منع ومن وقف ش
الامر ورد مطلقا وورد مقيدا ولا نزاع في المقيد باعتبار ما قيد به من مرة او تكرار واما
المطلق ففيه مذاهب احدها وهو الذي عليه المحققون وهو اختيار ابن الحاجب والمصنف
انه لا يقتضي تكرارا ولا مرة قال الصفي الهندي وعند الاتي بالمرة ممتثلا لضرورة ان المطلوب لا يحصل
بدونها لا ان اللفظ مشعر بها قال ومن ذلك ان مدلولات الافعال اجناس والاجناس
لا تشعر بالوحدة الشخصية ولا بالعلة ولا بالكثرة انها صفاتها ودلالة الموصوف على الصفة
الثاني ان المرة مدلول الامر وبه قال جماعة من الفقهاء والاصوليين قال القاضي عبد الوهاب
وهو مذهب اصحابنا وحكاه الشيخ ابو اسحق عن اكثر الشافعية وعن ابي حنيفة الثالث
انه يقتضي التكرار وبه قال الاستاذ ابو اسحق وابو حامد القزويني قال القرافي واستقراه
ابن القصار من كلام مالك وخالفه اصحابه في ذلك وتقييد المصنف هذا القول بالاطلاق
لا يخفى لعده من التفصيل كما جرت به عادته وهذا الذي ذكره ولي الدين عن الشارح
قال ويحتمل ان يريد بالاطلاق التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند القائلين به لكن
بشرط الامكان دون ازمنة ضروريات الانسان كما قاله الشيخ ابو اسحاق وابن الصباغ

الرابع ان علق بشرط او صفة اقتضى التكرار والا فلا يقتضيه وقال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار اختلفوا فيما اذا علق على شرط او صفة فقال كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي انه يقتضيه وقال الباقون من اصحابنا واصحاب الشافعي وابو حنيفة لا يقتضيه وهو الصحيح قال الخلاف النبي فانه اذا قلنا لا يقتضي التكرار وعلق بشرط او صفة فالصحيح اقتضاؤه لذلك قاله ولي الدين قو لا بالتفصيل بين ما علق على الصفة فيقتضي التكرار بخلاف ما علق على الشرط واليضاه القاضي ابو بكر قال وظاهر كلام المصنف ان الصفة المعلق عليها او الشرط سوا كان كل واحد منهما علة ام لا وهو ظاهر كلام الامام الفخر لانه مثل لذلك بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والجنابة علة للتطهر والسرقة علة للقطع وذكر الامدي وابن الحاجب والصفي الهندي وغيرهما ان محل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة الخامس في نقل المصنف الوقف قال ولي الدين وهو محتمل لامرين كل واحد منهما قيل يحتمل احدهما ان يكون مشتركا بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله في احدهما على قرينة الثاني انه لاحدهما ولا نعرفه فيتوقف لعدم علمنا بالواقع ثم اذا قلنا بانه يقتضي التكرار فهو يقتضي الفور بالاتفاق على ذلك واذا قلنا بانه لا يقتضيه فاختلف هل يقتضي الفور ام لا على مذاهب احدها انه لا يقتضيه واختاره الفخر والامدي وابن الحاجب والمصنف فقوله ولا الفور معطوف على ولا التكرار قال امام الحرمين وهذا القول ينسب الى الشافعي واصحابه وهو كالتصريح ... وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول الثاني انه يقتضيه وعزاه في البرهان ... وحكاه الزهوني رواية عن مالك وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص الذي ينصره اصحابنا واخذ لمالك من مسائل عديدة في مذهبه منها الامر بتعجيل الحج ومنعه من تفريق الوضوء وغير ذلك قال واختلف القائلون بالفور فقيل انه لا يتصور ذلك الا اذا تعلق بفعل واحد وقيل يتصور وان تعلق بجملة افعال ثم اختلف القائلون بانه يتعلق بفعل واحد اذا تركه هل يجب عليه الاتيان ببدله بنفس الامر الاول او لا يجب الا بنص امر واكثرهم على الاول الثالث انه يقتضي الفعل او العزم بالعزم بدل من التقديم قال القاضي عبد الوهاب وقيل من الفعل وقيل ليس هو بدل وانما هو شرط في جواز التاخير الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي اي يدل على كل واحد منهما حقيقة قال ولي الدين ولم يصرح المصنف بالوقف لتناول القول بالوقف لعدم العلم بالمدلول مع القول بالاشتراك

٧٢

وفي المسألة قول خامس انه يقتضي التراخي كذا اطلقه البيضاوي وجماعة وقال الشيخ ابو اسحاق وامام الحرمين ان هذا الاطلاق مدخول لان مقتضاه انه لو امتثل على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقد احد قال ولي الدين ويحمل على انه انما اراد جواز التاخير لا على سبيل الحتم قال القاضي عبد الوهاب واختلف القائلون بالتراخي هل يجوز تاخيره الى غير غاية على الاطلاق الا بشرط السلامة ولا بد من غاية ثم اذا فرعنا على القول بان الامر لا يقتضي الفور فبادر المكلف وفعل فانه يعد ممتثلا عند الجمهور وبعضهم حكى فيه الاجماع وفي مقابله مذهب الجمهور مذهبان احدهما منع كونه ممتثلا الثاني الوقف قال ولي الدين والاول منهما حكاه ابن الصباغ عن بعضهم بعبارة لا تقتضي منع كونه ممتثلا وهي انا لا نقطع بكونه ممتثلا لجواز ارادة التراخي وقال في حرف الاجماع تنبيهات الاول اجمل الشارح قول المصنف الامر بطلب الماهية بالباء وشرح على انه تصوير للمسألة والخبر في قوله لا التكرار ولا المرة قال ولي الدين ولا معنا لذلك فان الامر هو الطلب وانما عبارة المصنف لطلب باللام وهو الخبر وقوله لا التكرار ولا المرة لتقرير ذلك وتاكيده الثاني القائلون بالفور لا يعنون عندهما اول ازمنة ورود الخطاب بل الابدر من زمان سماع الخطاب وزمان فهمه وفي الثالث يقع الامتثال قاله القاضي وغيره

ص مسئلة الرازي والشيرازي وعبد الجبار الامر الاول يستلزم القضا وقال الاكثر القضا بامر جديد والاصح ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزا وان الامر بالامر بالشي ليس امرا به وان الامر بلفظ يتناوله واخر فيه وان النيابة تدخل المامور الا لمانع

ش فيه مسائل الاولى هل الامر الاول بالموقت يستلزم القضاء اذا لم يفعل في وقته اولا ذهب الامام الرازي والشيخ ابو اسحاق الشيرازي وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يستلزمه والذي ذهب اليه الاكثر ان القضا بامر جديد قال القرافي وهذه المسالة مبنية على قاعدتين احدهما الامر بالمركب امر باجزائه الثانية ان الامر بفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بالوقت فمن لاحظ الاولى قال الامر بالصلاة المعينة في الوقت المعين يقتضي الامر بشيئين بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت فاذا تعذر خصوص الوقت بقي الجزء الاخر وهو الفعل فيكون القضا بالامر الاول ومن لاحظ الثانية قال الوقت اشتمل على مصلحة ولا دليل على مساواة غيره له بل الظاهر عدم المساواة فاذا دل الدليل على وجوب القضا علمنا ان الوقت الثاني يقارب الاول

تنبيه ما عزاه المصنف لعبد الجبار مخالف لما عزاه ابن الحاجب وما ذكره عن الشيرازي
قال ولي الدين في ثبوته عنه نظر فانه صحح في اللمع قول الاكثر وقال المحلي عزوه له سهو الثانية
هل الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزا او لا والاصح انه يستلزمه وعزاه الغزالي للفقها وقال
القاضي عبد الوهاب هو الذي يقتضيه مذهب المالكية ومقابل الاصح عزاه الغزالي
لبعض المتكلمين قائلا معناه ان الامتثال لا يمنع من وجوب القضا ولا يمنع حصول الاجزا قالوا
بدليل ان من افسد حجه امر بالاتمام والجزية بل يلزمه القضا قال ولي الدين والخلاف
انما هو على تفسير الاجزا بسقوط القضا اما على القول بانه الكفاية في سقوط التعبد فانه
حاصل عند الاتيان فالمامور به على الوجه المشروع بلا خلاف كما صرح به جماعة وفيه
نظر بل الظاهر ان الخلاف هنا جار على الخلاف في حقيقة الاجزا تنبيه قال القرافي اختلفت
عبارة العلما عن هذه المسئلة فبعضهم يقول الامر يدل على الاجزا بمعنا انه يدل على
وجوب ... لو فعل اجزا وبرئت الذمة فالامر يدل بوسط وبعضهم يقول الاتيان
بالمامور به يقتضي الاجزا وهذا بغير وسط ... الثالثة ... الامر بالامر بالشي
امر بذلك الشي ام لا والاصح انه امر به وحكاه العالمي من الحنفية عن بعضهم ومثاله
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين طلق ولده امراته في الحيض مره فليراجعها قال القرافي
ومقتضا الاصح ان يكون ابن عمر غير مامور بالمراجعة لكن علم من الشريعة ان كل من امره
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يامر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل
التبليغ كان الثالث مامورا اجماعا الرابعة اذا ورد الامر بلفظ يتناول الامر بالمخاطبة
هل يدخل فيه الامر لتناول الصيغة له ام لا والاصح دخوله قال ولي الدين وعزاه الهندي
للاكثرين لكن قال الشارح ان الاكثرين وهو مذهب الشافعي على عدم الدخول ومثاله
قول السيد لعبده من دخل الدار فاكرمه فمن دخل الدار ومثال الخلاف هنا قرينة كونه متكلما
يقتضي عدم دخوله ام لا الخامسة هل للمامور ان ينيب غيره فيما كلف به ام لا والاصح الجواز
الا لمانع والاصل المعتمد عليه في ذلك ان المصلحة التي شرع الحكم لها ان حصلت بالنيابة كسر
خلة الفقير بالمال المخرج في الزكوة صحت النيابة وان لم تحصل كالصلاة فان المقصود بها
الخضوع والانابة لله وذلك لا يحصل بالنيابة فالاصل عدم الصحة الا بدليل كالصوم عن القائل
به وعلى هذا فالمانع في كلام المصنف مانع للحكمة لا الحكم ومقابل الاصح عزاه ولي الدين للمعتزلة

ص مسئلة قال الشيخ والقاضي الامر النفسي بشي معين نهي عن ضده الوجودي وعن
القاضي يتضمنه وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامام والامدي وقال امام الحرمين
والغزالي لا عينه ولا يتضمنه وقيل امر الوجوب يتضمن فقط اما اللفظي فليس عين النهي
قطعا ولا يتضمنه على الاصح واما النهي فقيل امر بالضد وقيل على الخلاف ش وقد تقدم الكلام
ان الامر من اقسام الكلام وانه ينقسم الى اللفظي والنفسي واختلف القائلون باثبات الكلام
النفسي هل الامر بالشي المعين نهي عن ضده الوجودي واحدا كان الضد كالسكون مع
التحرك او متعددا كالقيام مع القعود وغيره ام لا على مذاهب احدها انه عين النهي من ضده
وان الطلب واحد لكنه بالنسبة الى السكون مثلا امر والى التحرك نهي وبه قال الاشعري
والقاضي ابو بكر قال القاضي الابياري وهو قول جماهير المتكلمين ولخلو الانتقار(?) قال ولي الدين
واحترز بالمعين عن الواجب المخير في ... والموسع فان الامر بهما ليس نهيا عن الضد
كما صرح به الشيخ ابو حامد والقاضي في التقريب وغيرهما وقيد الضد بالوجودي لاحترازا عن
النقيض الذي هو ترك المامور به فانه منهي عنه اتفاقا فقولنا قم نهي عن ترك القيام بلا خلاف
وهل هو نهي عن التلبس بضد من اضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع هذا محل الخلاف
الثاني انه ليس عينه ولكن يتضمنه عقلا وذكر امام الحرمين ان القاضي صار اليه في
اخر مصنفاته وقال الابياري المعروف عنه الاول ولم اره هذا صريحا وانما قد يستعمل كلامه
عليه ... وعزاه المصنف للامام فخر والامدي ولعبد الجبار وابي الحسين من المعتزلة ونظر
ولي الدين في نسبته لمن ذكر من المعتزلة ان المسئلة مبنية على اثبات الكلام النفسي وهم
لا يثبتونه وقال الشهرزوري(?) زعم بعض الائمة ان هذا الخلاف لا يجري على قواعد المعتزلة لانكارهم
الكلام النفسي وقد نقل غيرهم الخلاف في المسئلة والحق صحة جريانه فانهم يشترطون في العبارة
المرادات فلا مانع ان يقولوا ان صيغة افعل امر بشرط ارادة الفعل واطلاق ارادة الفعل
مستلزم لكراهية الضد وذكر ولي الدين عن الامدي انه قال ان جوزنا تكليف ما لا يطاق
فليس عينه ولا يستلزمه وان منعناه استلزمه ... انه ليس عينه ولا يتضمنه وبه
قال امام الحرمين وكذا الغزالي قائلا ولا نمنع انه يلازمه واختاره الابياري قال لان
جهة الامر غير جهة النهي والالتفات الى تعدد الجهات يوجب التغاير من متعلق
الامر والنهي وان اتحد الفعل الرابع ان امر الوجوب يتضمن النهي عن ضده بخلاف امر

امر الندب فانه لاعينه ولا يتضمنه فان اضداده مباحة غير منهي عنها فلا يخرج به عن
اصله من الجواز لخلاف الضد في امر الوجوب قال المحلي واقتصر المصنف على التضمن كالامدي
وان شمل قول ابن الحاجب المعنيين لقوله منهم من خص الوجوب دون الندب وثمرة هذا
الخلاف في المكلف اذا اتى في العبادة بضدها هل يفسدها ام لا بناء على ان النهي يدل على
الفساد وهذا اما لم يدل دليل على الفساد فالكلام في الصلاة عمدا ومن مسائل الخلاف من سرق
في الصلاة والمشهور الصحة ويحتمل ان يكون مثارا لاختلاف النظر الى تعدد الجهة وصحة
الانفصال كالصلاة في المغصوبة ويلتحق بالمسئلة من صلى بالحرير او بخاتم ذهب او نظر لعورة
امامه وما هو في معناه ذلك هذا في الامر النفسي واما اللفظي فليس عين النهي قطعا قال
الغزالي لان من يرى انه ليس للامر صيغة تخصه لا يستقيم له ذلك ومن يرى ذلك فلا اشكال
ان قوله افعل غير قوله لا تفعل واختلف هل يتضمنه ام لا والاصح انه لا يتضمنه ومقابله عزاه
ولي الدين لعبد الجبار وابي الحسين من المعتزلة واما النهي النفسي تحريما او كراهة فهل هو امر
بضده او هو على الخلاف المتقدم ذكر المصنف فيه طريقين قال ولي الدين والاولى وهو انه
امر بالضد هي طريقة القاضي في التقريب فانه جزم بذلك بعد حكاية الخلاف في الامر
قال ووجهه ان دلالة النهي على مقتضاه اقوى من دلالة الامر على مقتضاه لان درء
المفاسد مقدم على جلب المصالح وقال المحلي القول بانه امر بالضد مبني على ان المطلوب في
النهي فعل قال وقيل انه ليس امرا بالضد قطعا حكاه ابن الحاجب ولم يذكره المصنف
لقوله انه لم يقف عليه في كلام غيره وقبله قال المحلي وعندي نظر لنقض الطريقة الثانية
وحمد هذا القول بتنبيه قال الغزالي لا يمكن فرض المسئلة في حق الله تعالى فان
كلامه واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه قال العبري وما قاله
غير صحيح فانه وان اتحد الكلام في نفسه الا ان الامر والنهي يختلفان بحسب التعلق واذا
حصل الاختلاف لزم التعدد بالوجوه فان امكن ان يقال هل يلزم طلب هذا الوجه
طلب الوجه الاخر ام ص مسئلة الامران غير متعاقبين او بغير متماثلين غيران والمتعاقبان
متماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف
وفي المعطوف التاسيس ارجح وقيل التاكيد فان رجح التاكيد تعادي قدم والا فالوقف
ش هذه المسئلة ذكرها القرافي عن القاضي عبد الوهاب والامام وتقريرها على ما ذكر

المصنف

المصنف ان الامرين اما ان يكونا متعاقبين او بغير متعاقبين والثاني وهو ان يكونا غير متماثلين
مثل صل صم لا خلاف انهما غيران متماثلين ان سواء تعاقبا ام لا والاول وهو ان يكونا متماثلين
لا يخلو اما ان يكونا معطوفين او غير معطوفين والذي بغير عطف لا يخلو اما ان يكون
الثاني فيه يعقب الاول او لا فان لم يكن يعقبه فظاهر كلام المصنف انهما غيران
والذي وقع في كلام القاضي عبد الوهاب انما هو اذا امر بالثاني بعد ان فعل الاول فان قال
له بعد ان صام يوما صم يوما تعين الاستيناف وان كان يعقبه ولا مانع يمنع من التكرار
نحو صل ركعتين صل ركعتين قال القاضي فالصحيح التكرار ويحمل كان الامر للوجوب او للندب
وعزاه ولي الدين للاكثرين وقيل للتاكيد وعزاه للصيرفي وقيل بالوقف وعزاه لابي
الحسين البصري ومثار الاختلاف تقابل اصلين احدهما ان الاصل براءة الذمة والثاني الاصل
التاسيس لا التاكيد قال الامام ولو قال له صل ركعتين صل الركعتين بتعريف الثاني وتنكير
الاول انصرف للاول لانها لام العهد قاله القاضي والمانع من التكرار اما الفعل كقتل المقتول
او الشرع كتكرار العتق في عبد او يكون الامر الاول مستغرقا للجنس فيتعين حمل الثاني
على الاول او يكون هناك عهد او قرينة حال واما ان كان الثاني معطوفا فالعمل التاسيس فيكون
الثاني غير الاول لان العطف يقتضي التغاير واختاره القاضي ابو بكر قال القاضي عبد الوهاب
وهو الذي يجيء على قول اصحابنا وقيل للتاكيد ويكون الثاني هو عين الاول فكان
العطف يقتضي التغاير فالاصل براءة الذمة قال ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم
من امكان التكرار واستحالته وان كان الاول مستغرقا للجنس والثاني يتناول بعضها
فقيل يكون الثاني نقضا للاول والصحيح ان ذلك محمول على ما سبق للوهم عند السامع
للتخيير والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر ومن هنا الكلام ان عطف
الخاص على العام الذي ذلك الخاص بعض افراده هو ذلك بتشريف الخاص نحو قوله تعالى
فيهما فاكهة ونخل ورمان ونحو من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
قال القاضي وان كان الثاني اعم مثل اقتلوا اهل الاوثان اقتلوا جميع المشركين ففيه
الخلاف المتقدم انه للتخيير او البداية بما هو اهم وان كان الغالب ان يؤخر فيقدم
وقال الامام الاشبه انه اذا عطف العام على الخاص الوقف قال ولو عطف الثاني
مع تعريف وتنكير الاول مثل صل ركعتين وصل الركعتين فعند ابي الحسين الاشبه الوقف

لان العطف يتعارضه لام العهد قال وعندي يحتمل على التغاير وقول المصنف فان رجح
التاكيد فعادي قدم الاول قال ولي الدين معناه بلام التعريف فان كان مراده والحالة انه
غير معطوف كما قرره المحلي فهو نحو ما تقدم للامام وان كان مراده والحالة انه معطوف فلم
يتقوله ولعبارة الشارح فيه ما ذهب اليه الامام من انه للتاسيس قال لان حرف العطف
المقتضي التغاير معارض بلازم التعريف ويبقى الظهور في التاسيس سالما عن المعارض وانظر
ما هنا قول المصنف والا فالوقف وما محله ص النهي اقتضاء كف عن فعل لا بقول
كف وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة ش يتبين تعريف النهي بما تقدم في الامر
قال ولي الدين هنا وكان ينبغي ان يزيد وما في معناه كقولك امسك او ذر او دع
وما في معناها لان هذه كلها اوامر او امر ابالمطابقة وان اقتضت كفا وقوله وقضيته
الدوام معناه انه لا يكتفي بالانكفاف عن المنهي عنه بالمرة الواحدة بل ذلك دائما وهو معنى
التكرار الا ان يقيد بالمرة فيحمل عليها وقيل يحمل على الدوام ولو قيد بالمرة لان التقييد
بذلك يصرفه عن قضيته قال ولي الدين ولم اره لغير المصنف وقال البيضاوي انه كالامر
في التكرار والفور مقتضاه ان الراجح عدم دلالته عليهما لكن اقتضاه كلا قبل ذلك
انه دال عليهما وبه قال الشيخ ابو اسحق والامدي وابن الحاجب وقال الشيخ ابو حامد وابن برهان
وغيرهما انه مجمع عليه وفي المحصول انه المشهور لكن قال ان المختار خلافه وهذا يرد قوله
اولا الامر لغير المصنف ص وترد صيغته للتحريم والكراهة والارشاد والدعاء وبيان
العاقبة والتقليل والاحتقار والاياس ش ترد صيغة النهي وهي لا تفعل لامور
ذكر المصنف منها سبعة احدها وروده للتحريم نحو قوله تعالى ولا تقربوا الزنى الثاني
الكراهة نحو لا تاكل بشمالك الثالث الارشاد وهو ما اخص من نهي الكراهة بمصالح
الدنيا وقد اختلف بالنهي عن تشميس الماء هو نهي كراهة او ارشاد لانه انما
نهي عنه لمضرة طبية الرابع الدعاء نحو ربنا لا تزغ قلوبنا الخامس بيان العاقبة نحو ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء السادس التقليل والاحتقار للمنهي
عنه نحو ولا تمدن عينيك الاية لانه قليل حقير السابع الاياس نحو لا تعتذروا قد
كفرتم وزاد غير المصنف انها ترد للخبر نحو لا يمسه الا المطهرون وقال ولي الدين وترد
للتهديد كقولك لمن لم يمتثل امرك لا تمتثل امري وللاباحة وهو النهي بعد الوجوب يعني

على القول به وللالتماس عن من يشترط العلو كقولك لنظيرك لا تفعل تنبيه قال ولي الدين
التقليل هنا بالقاف وهو في معنى الاحتقار وعطف الاحتقار عليه تاكيد او لو اقتصر
على احدهما لكان اولا وظن بعض من تاخر عن الشارح انه التعليل بالعين وقال المحلي كما بنه
المصنف التعليل بالعين ماخوذ من البرهان سبق قلم ص وفي الارادة والتحريم ما في الامر
ش يعني هل يعتبر في اللفظ ارادة الكف وهل صيغة النهي حقيقة في التحريم او الكراهة او مشتركة
او موقوفة يعود فيهما ما في الامر وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص من العلماء من فرق بين النهي
فحمله على التحريم وبين الامر فحمله على الندب فان النهي يعتمد المفاسد والامر يعتمد المصالح ودرء
المفسدة في درء الشرع اولا تنبيه قال القرافي لم ار للاصوليين في النهي مثل الخلاف الذي
في الامر اعتبار العلو والاستعلاء او احدهما او عدم اعتبارهما ويلزمهم التسوية بين
البابين وصرح المحلي بالتسوية ص وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام المخير
وفرقا كالنعلين يلبسان او ينزعان ولا يفرق وجميعا كالزنا والسرقة ش يعني ان متعلق
النهي تارة يتحد نحو ولا تقربوا الزنا وتارة يتعدد وهو اقسام احدها ان تكون النهي عن
الجمع اي عن الهيئة الاجتماعية كالجمع بين الاختين الثاني عكسه وهو النهي عن التفريق
كلبس احد النعلين فقط بانه منهي عنه وجائز له لبسهما معا او نزعهما معا والخلاف
المعدود في متعلق النهي في هذين القسمين فيه تجوز اذ متعلق النهي على الحقيقة انما هو شيء
واحد وهو الجمع او التفريق الثالث ان يكون النهي عن الجميع اي عن كل واحد جمعا
وتفريقا كالزنا والسرقة ص ومطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا
وقيل لغة وقيل معنا فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجع قال ابن عبد السلام
او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات
فقط فان كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عند الاكثر وقال احمد يفيد مطلقا
ولفظه حقيقة وان انتفى الفساد لدليل وابو حنيفة لا يفيد مطلقا نعم المنهي لعينه غير
المشروع ففساده عرضي قال والمنهي لوصفه يفيد الصحة وقيل ان نفى عنه القبول
وقيل بل النفي دليل الفساد ونفي الاجزاء كنفي القبول وقيل اولى بالفساد ش
افاد المصنف مطلق النهي ليخرج ما قيد بما يدل على الفساد او عدمه وقد تقدم في
المقدمة الكلام على ان نهي التنزيه يقتضي الفساد على الصحيح لان الامر لا يتناوله لكونه

للمركز الاان تتعدد الجهة ويصح الانفصال كما في نهي التحريم وقد قال ابن رشد في المقدمات
البيع المكروه منه ما يفوت بالعقد ومنه ما يفوت بالقبض ومنه ما يفوت بفوات
عينه ومنه ما اختلف فيما يفوت به وقال اللخمي اختلف فما يفوت به البيع المكروه فاحكا
الصفي الهندي وغيره من الاتفاق على ان نهي التنزيه لا يقتضي الفساد عن صحيح باجهر
محل الخلاف مثل نهي التحريم كما صرح به المصنف واذا ثبت هذا ففي دلالة النهي على الفساد
مذاهب احدها انه يدل على الفساد في العبادات مطلقا سوا كان لنفس الماهية او لا
نرها وفي المعاملات بشرط رجوعه لنفس الماهية او جزءها او لازمها وعزاه المصنف للاكثر
وحكاه ابن برهان عن نص الشافعي وقول المصنف او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم
اشار به لما حكاه في القواعد وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهي عنه فهو باطل حملا للفظ
النهي على الحقيقة وهذا على مقتضى مذهب مالك والشافعي كما صرح القرافي وانما يقولان
ان الخلاف النهي يقتضي الفساد ظاهره في نفس ما اضيف اليه والا فيصرف عنه الا بدليل منفصل
يصرف النهي الى المجاور المفارق كالطلاق في الحيض قالوا واما ابو حنيفة فانه يزعم ان الاطلاق
في النهي محمول على المفارق والانصراف الى ما اضيف اليه الا بدليل وهو ضعيف لانه تقدير
بغير المنطوق به ظاهرا والمنطوق ليس بظاهر وانما حمله على ذلك اعتقاده ان الشارع
غير الالفاظ فهو اذا اضاف النهي الى بيع او صوم او نكاح فاضافة النهي اليها باقتضاء
مشروعيتها فاحتاج الى ان يصرف النهي لغيرها وفي قول الماهية الشرعية
ينبغي ان تحتوي يده عن قيد الصحة والفساد وحينئذ يصح اعتوار الحكمين عليها ثم
اختلف القائلون بالفساد اما مقيدا او مطلقا في ماخذهم فقيل الشرع اي ادلة
الشرع هي الدالة على ذلك وهو اختيار المصنف وصححه الامدي وابن الحاجب وجزم به
البيضاوي وقيل اللغة قال القرافي وهو ضعيف فان معنا الفساد سلب الاحكام
الشرعية واللغة لا تقتضي ذلك وقيل يقتضيه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ
لان النهي يدل على قبح المنهي عنه وهو مضاد للمشروعية نقله ابن السمعاني عن
بعض الحنفية وقالت الاولى الثاني ان النهي انما يدل على الفساد في العبادات فقط دون
المعاملات واليه ذهب ابو الحسين البصري والامام ونحوه للغزالي لكنه قال في
اخر كلامه انما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات ركنه او شرطه فعلى نهي يقتضي ارتكابه

الاخلال بشرط دل على الفساد لكن لا من حيث النهي بل من حيث الاخلال بالشرط وقال
الابياري الصحيح عندنا التفصيل وهو ان ينظر الى ثمرة السبب ومقصوده هل ثمرته الثواب
والمدح شرعا او براءة الذمة وسقوط القضاء او ثمرته ترجع الى حصول الاملاك واستباحة
فروج ونحوها مما يرجع الى فوائد العقود فان كانت الثمرة من الجنس الاول فالنهي يقتضي تخلفها
فينبغي ان يقتضي الفساد واما ما يتعلق بالعقود فهو بحر غامض وقد صار كثير من الفقهاء والمتكلمين
الى انه لا يدل على الفساد لان تخلف الثمرة عند كون الفعل منهيا عنه اما من جهة العقل
او الشرع او اللغة ولا احالة من جهة العقل او اللغة وليس هناك دليل شرعي يدل
على الفساد ثم قال والصحيح من مذهب مالك ان النهي يدل على الفساد وتقريره ان هذه
العقود وضع الشرع لها تحصيلا للمصالح الخلق منها فاذا ورد النهي عنها علم انه لا مصلحة له
فيها او مفسدتها ترجح على مصلحتها فيتناقض الصارف والباعث وحكم الشرع على خلاف
ذلك وقد قال المغيرة من اصحاب مالك في ان النكاح الفاسد لاجل الشبهة لا يكون محرم
اعتمادا على ما اصل ويظهر من كلام الشافعي انه سلك في العقود مسلك العبادات وقال
الشيخ ابو اسحاق الشاطبي لما كانت العاديات في الغالب راجعة الى مصالح العباد كان
النظر فيها راجع الى اعتبارين احدهما من حيث انه مامور بها او منهي عنها والثاني
من حيث كونها راجعة الى المصالح والاول اعتبره قوم مطلقا وحملوه كالعبادات
المحضة واعتبر اخرون الثاني الى اهمال الاول بل حملوا الامر منها لا على اعتبار المصالح فان
كان المقتضا الذي لاجله كان العمل باطلا اصلا او في حكم الحاصل بطل العمل وان لم يحصل
او كان في حكم الحاصل لكن امكن تلافيه لم يحكم بابطال العمل كقول مالك في المدبر يباع يرد
بيعه الا ان يعتقه المشتري وكالبيع والسلف اذا اسقط مشترط السلف شرطه
قال وعلى مقتضى هذا جرى الحنفي في تصحيح العقود الفاسدة وقال القرافي قاعدة
اهل المذهب ان النهي يدل على الفساد وتفاريعهم تقتضي انه يدل على شبهة
الصحة وقال الشيخ ابن عرفة الظاهر انه ان اريد بالفساد رفع المنهي عنه من حيث
عدم لحوق عارض له فهو دال عليه وان اريد مقابل الصحة وهو عدم ترتب الاثار عليه
فهو فيما نهي عنه لذاته دال عليه وفيما سواه لا يدل وقال القرافي في شرح التنقيح مذهب
مالك انه يفيد الفساد على وجه يثبت معه شبهة الملك وحجته مراعاة الخلاف

ويتصل به من العوارض ما يغير الملك فيه بالقيمة من تغير سوق او عين او تعلق حق
على تفصيل مذكور في الفقه واذا ثبت ان المذهب او الصحيح منه ان النهي يدل على الفساد
في المعاملات اما مطلقا او مقيدا فلان يدل عليه في العبادات احرى واولى فيكون ثالثا
في المسئلة قال ولي الدين والقول بان النهي يدل على الفساد مطلقا حكاه القاضي ابو بكر
عن جمهور اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب
الشافعي وما حكاه المصنف عن احمد من انه يقتضي الفساد في الامر الخارج راجع الى
القول بانه يفيد الفساد لانه اذا كان في الخارج مطلقا المحتمل للمفارقة وتعدد الجهة فلان
يقول به في اللازم والداخل اولا ولذا اكتفى المصنف بذكره عن ذكر القول بانه يفيد الفساد
مطلقا غير ان في اقتصاره عن عزوه له بتطريح شبهة الوضوء بمغصوب للصلاة في
المغصوب وحكى المزري الاتفاق على ان ما كان النهي عنه لامر خارج عن الماهية مفارق
انه لا يقتضي الفساد ومما يختلف في فسخه بناء على انه مفارق ام البيع وقت النداء لان النهي
عنه راجع لتفويت الجمعة وكذا النهي عن البيع في اخر الوقت لمن لم يصل وقول المحلي هنا
ان الصلاة بعد العصر تصح مبني على ان النهي مفارق وهو كونه ذريعة من الوقوع في امر
وهو التشبه بمن يسجد للشمس في ذلك الوقت وقول المصنف ولفظه حقيقة يعني انه على
مذهب الامام احمد ان النهي يقتضي الفساد حقيقة وان دل الدليل في نهي خاص على انه ليس
للفساد فلا يخرج النهي عن كونه باقيا على حقيقته من اقتضائه الفساد كالعام المخصوص
المذهب الرابع في المسئلة ولم يذكره المصنف الفرق بين ان يكون النهي عنه لحق ادمي
او لحق الله فان كان لحق ادمي لم يقتض الفساد وان كان لحق الله اقتضاه وحكى المازري
في التعليق عن الشيخ عبد الحميد الصائغ قال واحتج بحديث المصرات ولم يذكر ابن رشد
فيما كان مشطور الحق الادمي خلافا في انه موقوف على رضاه لكن قد وقع في المذهب
ما يشهد لوجود الخلاف كبيع الغاصب وبيع المفصول اذا علم المشتري وبيع الجزاف
اذا كان يجهل البائع وزنه او كيله ولم يعلم المشتري هل الفسخ مطلقا او يتوقف على رضاه
الخامس انه لا يقتضي الفساد مطلقا قال ولي الدين ونقله القاضي عن جمهور المتكلمين والامدي
عن المحققين واختاره القفال الشاشي قال وعلى هذا فلان احدهما وجه قال الجمهور
انه لا يدل على الصحة والثاني انه يدل عليها وهو المحكي عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن

ونحو هذا النقل للغزالي لكن الحنفي انما يقول انه يفيد الصحة اذا كان منهيا عنه لوصفه
كما صرح به المصنف واما المنهي عنه لعينه فليس عنده بمشروع فالنهي عنده لا يفيد
الفساد مطلقا وقد ذكرنا تفصيله في المقدمة ومالك والشافعي يقولان متى ورد
الامر مطلقا ثم نهي عنه لوصفه كان يقتضي ذلك الوصف شرطا في المشروع فاذا
امر بالطواف مثلا ثم نهي عن طواف المحدث كان ذلك مقيدا الامر بالطواف بالطهارة
ويحتمل ان يريد المصنف بقوله ثم المنهي لعينه غير مشروع انه غير مشروع عند الجميع
والقول بانه لا يفيد الفساد انما هو فيما نهي عنه لوصفه فقط وعليه حمله ولي الدين وقال
عن الدبوسي ان المنهي عنه لعينه لا خلاف في انه فاسد وعن شمس الائمة انه غير مشروع
فيترتب عليه ان فساده عرضي اي عوض النهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا وقوله
وقيل ان نفي عنه القبول يعني ان نفي القبول يدل على الصحة كحديث اتيان العراف لظهور
النفي في عدم الثواب دون الاعتداد وهذا ما لم يرد دليل على الفساد كخبر لا يقبل
الله صلاة من احدث حتى يتوضا للاجماع على بطلان صلاة المحدث الواجد للماء او التراب
القادر على استعماله وهذا القول مبني على ان القبول اخص من الصحة ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم ولا ثبوته وانما دل على ثبوتها هنا لان ما ليس بصحيح لا يصح نفي القبول عنه
كما لا يصح نفي الابصار عن الحائط وقيل بل النفي يدل على الفساد وهو مبني على ان القبول
مرادف للصحة واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد الا ما دل الدليل على صحته واختلف
في نفي الاجزاء اهو كنفي القبول او انه اولى بالفساد واجرى المحلي ذلك على الخلاف
في حقيقة الاجزاء وفيه نظر ومن امثلة ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تجزي صلاة
لا يقرا فيها بام القران **ص العام** لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر **ش**
اختلف في عد العموم والخصوص من انواع الكلام قال الامام والحق انهما عارضان للخبر
وانما قال المصنف لفظ لاختصاصه عنده باللفظ دون المعنى قاله ولي الدين والمراد
به لفظ واحد احترازا من الالفاظ المتعددة الدالة على اشيا متعددة وخرج بقوله
يستغرق المطلق فانه لا يدل على شيء من الافراد والنكرة في سياق الثبوت فانها انما تتناول
الافراد على سبيل البدل وبالصالح له عما لا يصلح اللفظ له كعدم تناول من لمن لم يعقل
انما هو لعدم صلاحيتها له لا لكونها غير عامة وخرج بقوله من غير حصر اسما العدد

فانها تتناول ما يصلح له لا كل من حصر ويخرج ايضا المشترك فان افراده متناهيه
وطب احراجه وان قيل بانه يحمل على جملة معانيه لانه ليس من الشمول الوضعي
بل بحسب الارادة والاحتياط لكن نقل الامدي عن الشافعي والقاضي ان حمله على معنييه
من باب العموم ص والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته ش فيه مسئلتان
الاولى الصور النادرة هل تدخل في العموم ام لا ذكر المصنف في ذلك خلافا الصحيح
منها الدخول قال الشارح وزعم المصنف ان الشيخ ابا اسحاق ذكر الخلاف ولم اجده
في كتابه ويوجد في كلام الاصوليين اضطراب في ذلك لكن ان يوخذ منه الخلاف وكذا
في كلام الفقها ولذا اختلفوا في المسابقه على الفيل على وجهين اصحهما نعم لقوله عليه الصلاة
والسلام لا سبق الا في خف او حافر والثاني لا لانه نادر عند المخاطبين بالحديث
وقال الغزالي في البسيط لو اوصى براس من رقيقه جاز دفع الخنثى وذكر صاحب التهذيب
وجها انه لا يجزي لانه نادر الخطر بالبال وعندي ان مسئلة الوصيه هذه ليس فيها
صيغة عموم بل صيغة اطلاق فيوخذ من الفرع المفروض جريان الخلاف ايضا
في تنزيل المطلق على الصورة النادرة واجرا الشيخ ابن عبد السلام الخلاف الذي
بين اهل المذهب في وجوب الغسل من المني الخارج لغير لذة او اللذة غير معتادة على
الخلاف في اعتبار الصور النادرة الثانيه الصورة الغير مقصودة في دخولها العموم
الخلاف المتقدم قال ولي الدين وممن حكى الخلاف في ذلك القاضي عبد الوهاب ويوجد
في كلام اصحابنا قال في البسيط بعد حكاية الخلاف فيما لو وكله على شرا عبد فاشترى
من يعتق على الموكل والكلام في هذا المثال كما تقدم في الوصيه لانه مطلق ومثار الخلاف
التعلق بالعموم او الالتفات الى المقصود وميل الشيخ ابي اسحاق الشاطبي الى عدم الدخول
في الصورة النادرة وغير المقصودة فان العموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب
الوضع نظران احدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغه في اصل وضعها على الاطلاق
والى هذا قصد الاصوليون الثاني باعتبار المقاصد الاستعماليه التي تقتضي العوائد
بالقصد اليها وان كان اصل الوضع على خلاف ذلك وهذا الاعتبار الاستعمالي والاول
القياسي والقاعده في الاصول العربيه انهما اذا تعارضا كان الحكم للاستعمالي وقد قال
بعض اهل الاصول ان الصورة الغير مقصودة غير داخلة في العموم ومثله الغزالي

بخروج جلد الكلب في قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر قال وهذا القول هو
الموافق لقاعدة المذهب وعليه يحمل كلام الشارح تنبيه نقل ولي الدين عن المصنف انه قال
زعم بعضهم ان غير المقصودة هي النادرة وليس كذلك بل النادرة هي التي لا تخطر غالبا ببال
المتكلم لندرة وقوعها وغير المقصودة قد تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا ص وانه قد
يكون مجازا وانه من عوارض الالفاظ وقيل والمعاني وقيل به في الذهني ش المجاز كا
لحقيقة في انه قد يكون عاما نحو جاءني الاسود الرماة الا زيدا وهذا هو الصحيح فانه
لم ينقل عن احد من ائمة اللغة التفصيل وخالف فيه بعض المتاخرين الحنفيه وزعم ان المجاز لا
يعم بصيغته لانه على خلاف الاصل مقتصر على الضرورة ورد بانه ليس مختص بمحل الضرورة قال
الشارح وعبارة المصنف مقلوبه والصواب ان يقال وان المجاز يدخله العموم ثم اذا تقرر هذا
فالعموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وفي المعاني
ثلاثة اقوال ذكرها ابن الحاجب احدها انه لا يصدق في المعنى حقيقة ولا مجازا والثاني
وهذا ابعد الاقوال بل في ثبوته نظر الثاني انه يصدق عليه على سبيل المجاز الثالث انه يصدق
عليه حقيقة قال وهو الصحيح لان العموم حقيقة في شمول امر المتعدد قال الزهوني والنزاع
لفظي لان العموم ان كان شمول لفظ المتعدد كان من عوارض الالفاظ فقط وان كان شمول
امر المتعدد كان من عوارضهما معا وفي المسئلة قول رابع ذكره ولي الدين والحلي وهو انه
من عوارض المعاني الكليه الذهنيه وظاهر كلام ولي الدين وتقريره انه مختص بالذهني
دون الخارجي وجعله الحلي في الذهني حقيقة وفي الامور الخارجيه مجازا واليه الاشارة
والله اعلم بقول المصنف وقيل به في الذهني تنبيه قول المصنف وانه من عوارض
الالفاظ يوهم بانه معطوف على ما جرى به التصحيح وحينئذ يشعر كلامه [illegible] قول
انه ليس من عوارض الالفاظ اما مطلقا وحقيقة وتاوله ولي الدين [illegible] التخصيص
راجع الى اختصاصه باللفظ وقال الشارح هو مستانف لا معطوف ويحتمل ان يكون اشار
به الى القول ان العموم من انواع الكلام لا من عوارض الالفاظ ص [illegible] للمعنى
اعم وللفظ عام ش هذا بيان اصطلاح في الاطلاق عند الاصوليين وانه يقال
للمعنى اعم واخص وللفظ عام وخاص واستغنى المصنف عن قوله اخص بمقابله وعن
خاص بعام قال القرافي وجه المناسبة ان صيغة افعل تدل على الرجحان والمعنى اعم من اللفظ

ولذا أخص بعبارة القرافي قال ومنهم من يقول في المعنى عام وخاص م ومدلوله كلية أي محكوم
فيه على كل فرد فرد بخصوصه مطابقة ش وعلى هذا فسواء كان اثباتا نحو اقتلوا المشركين او سلبا
نحو لا تقتل مسلما وكل فرد من تلك الافراد ليس جزءا منه وليس هو من قبيل الكلي وهو الذي
لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كالانسان لان اللفظ انما هو موضوع للحقيقة
الواحدة والتعدد انما هو في محالها ويقابله الجزئي وليس هو من قبيل الكل وهو الحكم على
المجموع من حيث هو مجموع كاسماء العدد وكقولك كل الرجال يحمل الصخرة الكبيرة ويقابله الجزء
وليس هو من قبيل الكل وهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كما ويشترك الكلي والكلية
في صادقية اللفظ على كل فرد من افراده حقيقة لكن الكلي على جهة البدل والكلية على جهة
الشمول والكل لا يصدق على جزئه الا مجازا ولهذا المعنى رد القرافي على من خرج قاعدة
الاخذ باوائل الاسماء او باواخرها على باب الكل والجزئي فاجرى الخلاف الذي في التيمم هل هو الى
الكوع او المرافق او المنكب على ذلك قال وذلك غير صحيح لان صادقية لفظ اليد على الجميع
مجاز وهو من باب الكل والجزء قال والحاصل ان الحكم لا يقتصر به على جزئه وانما معناه
القاعدة ان الحكم اذا علق على معنى كلي له محال كثيرة متباينة في العلو والدنو هل يقتصر
بذلك الحكم على ادنى المراتب لتحقق المسمى بالجملة فيه او يقصد بذلك بعد ذلك طريق
الاحتياط فيقصد بها اعلى المراتب ومثاله قوله صلى اذا ركعت فاطمئن راكعا فهل يكتفى
بادنى رتبة تصدق فيها الطمانينة ويكون الزائد على ذلك ندبا او يقصد اعلاها هذه
صورة القاعدة في الجزئيات في المحل لا في الاجزاء فالفرق بينهما لا يستلزم الكل والجزئي
يستلزم الكلي بنية قال القرافي في صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه خارجة
عن دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ورد عليه الاصبهاني وقال بل دلالتها على كل
فرد مطابقة وقوله تعالى اقتلوا المشركين في قوة اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك
وهكذا حتى لا يبقى فرد قال واللفظ لا يدل على قتل زيد المشرك بخصوص كونه زيدا
بل لكونه فردا من تلك القضايا التي دل عليها ذلك المجموع ص ودلالته على اصل المعنى
قطعية وهو عن الشافعي وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عند الشافعية وعن الحنفية
قطعية للاحول ش قال الابياري اختلف الناس في صيغة العموم بعد القصر
أي بعد التخصيص هل تدل على الاستغراق قطعا او ظنا او بعضها يستغرق قطعا

اثباتا او سلبا لا كل ولا كلي ش

ان الجزء

والبعض ظنا فمذهب الشافعي والمعتزلة في ذلك وقال الفقهاء الالفاظ ظواهر لا تدل
دلالة قاطعة الا بالقرائن كما انها لا تسقط دلالتها الا بالقرائن قال وهذا هو المختار
عندنا وفرق ابو المعالي هاهنا بين ادوات الشرط وغيرها فرأى ان ادوات الشرط
تدل دلالة قطعية والمانع قبل التخصيص بناء على القرائن فقول ولي الدين انه لا خلاف
ان دلالة العام على اصل المعنى قطعية وحينئذ فلا معنى لتخصيص الشافعي بالذكر غير صحيح
وفي كلامه في هذا المحل اضطراب تركناه خشية الاطالة ص وعموم الاشخاص
يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع وعليه الشيخ الامام ش ذهب
القرافي وجماعة من المتأخرين الى ان العام في الاشخاص مطلق في الازمنة والاحوال
والبقاع والمطلق يكتفى بالعمل به في صورة فقوله تعالى اقتلوا المشركين عام في كل مشرك
لكن لا يعم الاحوال حتى يقتل في حالة الهدنة والا المكان حتى يدل على المشركين في
الهند ولا الزمان حتى يدل على القتل اليوم واشاع هذا الكلام القرافي وقرره في كتبه واورد
عليه اشكال وهو انه يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بالعام في هذه الازمنة وقال الشيخ تقي
الدين بن دقيق العيد في شرح العمدة اولع بعض اهل العصر وما يقرب منه بان قالوا ان صيغ
العموم اذا وردت على الذوات مثلا وعلى الافعال كانت عامة في ذلك مطلقة في
الزمان والمكان والاحوال والمتعلقات ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة
واكثروا منه وصار ديدنا لهم في الجدال وهو باطل بل الواجب ان ما دل على العموم في
الذوات مثلا يكون دالا على العموم في كل ذات تناولها اللفظ ولا يخرج عنها ذات
الا بدليل يخصه فمن اخرج شيئا من تلك الذوات فقد خالف مقتضى العموم نعم المطلق
يكفي في العمل به مرة كما قالوا ونحن لا نقول بالعموم في هذه المواضع من حيث الاطلاق
انما قلنا من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم في كل ذات فان كان المطلق لا يقتضي
العمل به مرة مخالفة لمقتضى صيغة العموم اكتفي في العمل به بالمرة الواحدة وان كان العمل به مرة
يخالف مقتضى صيغة العموم قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته لا من حيث ان
المطلق يعم مثال ذلك اذا قال من دخل داري فاعطه درهما فمقتضى الصيغة
العموم في كل ذات صدق عليها انها دخلت فاذا قال قائل هو مطلق في الازمان فاعمل
به في الذوات الداخلة للدار اول النهار فقط لانه مطلق وقد عملنا به ...

ان اعمل بها جزاً لعدم عموم المطلق قلنا لما دلت الصيغة على العموم في كل ذات دخل
الدار ومن جملتها الرقاب الداخلة في اخر النهار فاذا اخرجت تلك الذوات فقد اخرجت
ما دلت الصيغة على دخوله وهي كل ذات والحاصل من كلامه ما اشار اليه المصنف
من ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع وان لم يدل على عموم
ذلك بالمطابقة وحكاه المصنف عن والده قال ولي الدين وصرح به من المتقدمين ابو المظفر
السمعاني في القواطع ص مسئلة كل والذي والتي واي ومتى وما واين وحيثما
ونحوها للعموم حقيقة وقيل للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ش ذهب
المحققون في تلك الصيغ قال الاكثر هي حقيقة في العموم مجاز في الخصوص وعكس اخرون
وعن الاشعري انها مشتركة وعنه قول بالوقف قال الرهوني والوقف اما على معنى
لا ندري او وضع له صيغة ام لا او ندري انه وضع له ولا ندري احقيقة منفردة او مشتركة
او مجاز ابا علي ان المجاز موضوع وذكر القرافي وابن الحاجب قولا بالوقف في الاخبار
دون الامر والنهي لان التكليف لجميع المكلفين وهو انما يكون بالامر والنهي بخلاف الصيغ التي
هي مورد الخلاف عن ابن الحاجب اسما الشرط واسما الاستفهام والموصولات والجمع
المعرف تعريف جنس والمضاف واسم الجنس والنكرة في سياق النفي وافرد المصنف الكلام
على الجمع وما بعده وذكر في هذه الجملة بعد كل نوعا من اسما الشروط ونوعا من اسما الاستفهام
ونوعا من الموصولات فاما كل فتقدم الكلام عليها في الحروف وانها تقتضي استغراق
ما اضيف اليه من نكرة او معرفة او اجزا مفرد معرف ونزيد هنا مسئلة ذكرها ابن هشام
وهي [illegible] كل اذا وقعت في حيز النفي موجهة الي الشمول خاصة وافاد مفهومه ثبوت
الفعل لبعض الافراد كقولك لم اخذ كل الدراهم وان كان النفي في حيزها اقتضت السلب
[illegible] ليس كل بيع حلال واما الذي فللعموم المذكر وكذلك تثنيته نحو واللذان
ياتيانها منكم [illegible] جمعه نحو ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما التي فللمونث
نحو اكرم التي تاتيك وكذا تثنيته نحو اللتان يفعلان كذا اكرمهما وكذلك الجمع نحو واللاتي يئسن
من المحيض [illegible] اي فهي عامة فيما تضاف اليه من الاشخاص والازمان والامكنة نحو اي
[illegible] فلهدرهم واي زمان تاتني اكرمك واي مكان تجلس فيه اجلس فيه
قال ولي الدين ونحوه للقرافي وينبغي تقييدها باسم الصفة نحو مررت برجل اي رجل

والحال نحو مررت بزيد اي رجل واما ما فتختص بما لا يعقل عكس من واما متى فتختص
بالزمان استفهامية كانت او شرطية قال الابياري وظاهر كلام الاصوليين انها تعم جميع
الازمنة والفقها لا يرون هذا وانما يقولون تقتضي تكرار اثما واحدا في اي زمان كان
وفرق لنا مالك رحمه الله تعالى اذا قال متى دخلت الدار فانت طالق فانه لا تطلق عليه
الا طلقة واحدة وكانه قال ان دخلت الدار كانت طالق وقول القرافي في متى وحيث واين
انما لم يتكرر الطلاق مع كون هذه الصيغ المعلق عليها عامة لان المعلق وهو الطلاق
مطلق فاذا الزمنه واحدة فقد وفى ما التزمه من مطلق الطلاق بخلاف ما اذا قال
كلما دخلت فانت طالق فان المعلق هنا مطلق مع انه يتكرر واما حيثما فتعم المكان نحو حيثما
كنت اتيك وقوله ونحوها اي نحو هذه الصيغ من اسما الشروط والاستفهام والموصولات
وكتثنية الذي والتي وجمعهما وجميع وسائر على خلاف فيها ص والجمع المعرف باللام
او الاضافة للعموم ما لم يتحقق عهد خلافا لابي هاشم مطلقا ولامام الحرمين اذا احتمل
معهود ش ذهب سيبويه والخليل الي ان المقتضي للتعريف هي ال لا اللام وحدها
وذهب غيرهما الي ان المقتضي هي اللام وحدها فالجمع المعرف بما ذكر تعريف جنس لا عهد
او بالاضافة يقتضي العموم عند الاكثرين وعزاه القرافي للمذهب وقد احتج مالك على
من قال ان الاعتكاف لا يكون الا في مسجد نبي بقوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد
وسواء في ذلك جمع التكسير نحو المساجد او جمع السلامة نحو المشركين ومثال المضاف
ما ورد في الحديث ان العبد اذا قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اصابت
كل عبد صالح في السماء والارض وفي مقابلة ما قاله الاكثر مذهبان احدهما انه [illegible]
للجنس الصادق ببعض الافراد ما لم تقم قرينة على العموم وقوله مطلقا [illegible]
عهد ام لا وعزاه المصنف لابي هاشم وحكاه المازري عن ابي حامد [illegible]
والثاني قال امام الحرمين انه اذا احتمل الجنس والعهد ولم يقم دليل على احدهما [illegible]
بل هو مجمل محتمل لهما وفي قول المصنف ان لم يتحقق عهد اشارة الي ان [illegible]
اذا لم يتحقق عهد فان تحقق صير اليه بلا خلاف تنبيها [illegible]
خلاف ابي هاشم والامام انما هو في الجمع المعرف باللام دون المضاف وعبارة المصنف
فيه لعدم الفارق الثاني اذا قلنا بمذهب الاكثر وانه يعم فاختلف [illegible] الافراد
صرف للعهد

جموع او احاد وعلى الثاني مشى القرافي وقال ان لام التعريف تبطل حقيقة الجمعية و الا
لتعذر الاستدلال به حالة النفي او النهي على ثبوت حكم لفرد من افراده فاذا قال تعالى
لا تقتلوا الصبيان لا يدل على النهي عن الواحد فيجوز قتله وهذا خلاف المعهود من صيغ
العموم وعلى الاول درج ولي الدين وقال يتعذر به الاستدلال على مفرد في حالة النفي
او النهي وما ذهب اليه القرافي عزاه المحلي للاكثر قال وعليه ائمة التفسير في استعمال
القران نحو والله يحب المحسنين اي يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اي كل كافر
ويؤيده صحة استثناء الواحد نحو جا الرجال الا زيدا ولو كان معناه جا كل جمع
لم يصح الا ان يكون منقطعا ثم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون
[illegible] والثالث نص سيبويه وغيره على التفريق بين جمع القلة والكثرة ولم يفرقوا بين
ان يكون جمع القلة معرف او منكر والاصوليون لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة فيما
عرف بالالف واللام ورام امام الحرمين الجمع بين الفريقين بان كلام سيبويه في جمع السلامة
التي هي جموع القلة اذا لم يعرف وقال عليه فيما حكى ولي الدين لا مانع ان يكون اصل وضعها
القلة وغلب استعمالها في العموم لعرف استعمال او شرع فنظر النحاة الى اصل الوضع ونظر
الاصوليون الى غلبة الاستعمال ص والمفرد المحلى مثله خلافا للامام مطلقا
ولامام الحرمين اذا لم يكن واحده بالتا زاد الغزالي او تميز بالوحدة ش من صيغ
العموم بقرينة ايضا المفرد المحلى باللام نحو واحل الله البيع وحكاه الامدي عن الائمة
[illegible] ابن الحاجب وعزاه القرافي لمذهبنا قال ولي الدين ونص عليه الشافعي
في [illegible] وذكر القرافي عن صاحب الروضة ان اسم الجنس اذا اضيف اقتضى العموم
نحو الطهور ماؤه او مثلا نحو قول الاعرابي ما بين لابتيها احوج مني
[illegible] السود [illegible] جميع ما هنا لكم حجارة وجمعا وذهب الامام فخر الدين
[illegible] الى انه لا يقتضي العموم فهو عنده لجنس الصادق ببعض الافراد نحو لبست
[illegible] الا لانه المتيقن ما لم تقم قرينة دالة على العموم نحو ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا الاية وذكر ولي الدين ان الامام في المحصول ذكر في الاستدلال
ان المفرد المضاف يقتضي العموم قال لان الاضافة عنده ادل على العموم من اللام وذكر
[illegible] انه قد نص على التسوية بينهما جماعة وذهب امام الحرمين بين ما واحده بالتا

وبين ما ليس كذلك فقال في الاول انه يفيد الاستغراق عند فقدان التا نحو لا تبيعوا التمر
بالتمر الا مثلا بمثل وقال في الثاني ما مقتضاه ان يحصل الاستغراق او التعريف بالقرائن منهما
ايهما او لا فالذي اراه انه مجمل وقول ولي الدين ان المصنف لم ينقل كلام امام الحرمين
على وجهه ليس بصحيح ووافق الغزالي امام الحرمين على ان ما واحده بالتا اذا فقدت التا
وفصل فيما ليس واحده بالتا بين ما يتميز بالوحدة كالدينار والرجل فانه يصح ان يقال
دينار واحد ورجل واحد وبين ما لا يتميز بالوحدة كالذهب اذ لا يقال ذهب واحد
والثاني يقتضي الاستغراق واما الاول فيحتمل ان يكون لفظ الدينار والرجل للواحد
والالف واللام ليس للتعريف فقط وقولهم الدينار افضل من الدرهم يعرف بقرينة التسعير
هذا نص كلامه في المستصفى زاد العراقي قولا في اصل المسألة بالوقف وقال اما معناه
واما لانا لا ندري ما هي الحقيقة فيه قال ولي الدين اذا قلنا بعموم المفرد المعرف فمن
ذلك ان الحالف بالطلاق يقع عليه بالحنث جميع الطلقات والمنقول انه لا يقع
عليه الا واحدة قال واجاب عنه ابن عبد السلام بانها يمين فيراعى فيها العرف لا الوضع اللغوي
واجاب السبكي بما معناه ان الطلاق حقيقة واحدة وهو قطع العصمة وليس له افراد
حتى يقال انها تندرج في العموم ولكن مراتبه مختلفة فيكون رجعيا ويكون باينا
بينونة صغرى ويكون باينا بينونة كبرى فاذا لم يذكر المراتب ولا نواها لم يحمل على اعلى
المراتب وهذا الجواب نحو مما تقدم للقرافي في قاعدة الاخذ باوايل الاسما او باواخرها
غير انه اذا حمل على ما قرر من ان الطلاق ماهية واحدة ومراتبه مختلفة [illegible]
القول الثاني في الاخذ باواخر الاسما ويلزم من الثلاث [illegible] ابن رشد في
نقلا لحرمت الطلاق هل يلزمه واحدة [illegible] اعلم ان الالف واللام للعموم
او [illegible] الثلاثة بنا على انها للجنس ص والنكرة في سياق النفي للعموم
وعليه الشيخ الامام نصا ان بنيت على الفتح ظاهرا ان لم تبن ش من [illegible]
في سياق النفي وسوا باشر النفي النكرة نحو لا رجل في الدار او لم يباشرها نحو ما في الدار
رجل وحكى ولي الدين عن الامدي ان النفي اذا لم يباشرها [illegible] ليس في [illegible]
العموم قال وهذا خلاف المشهور وقال الابياري ان [illegible] نكرة [illegible]
للعموم باتفاق بين النحويين والاصوليين وان [illegible] الاسم [illegible]

لا تعم وظاهر كلام الاصوليين انها تعم مطلقا واما ما النافية اذا دخلت على نكرة واقعة على نكرة
فانها تعم كقولك ما رايت رجلا والبناني هذا لا يصح ونقل القرافي عن جماعة ان اللفظ الذي
يستعمل في النفي فقط يعني ويعم حينئذ هو الذي في قولنا ما به احد ولا وابر ولا صافر وعريب
ثلاثي صيغة مدرك وما عدا هذه فظواهر النقول تقتضي انها لا تفيد العموم الا بواسطة
من نحو ما في الدار من رجل وسلك المصنف طريقا اخر وهي ان بنيت على الفتح فهي نص في العموم وان
لم تبن فهي ظاهرة فيه ومعنا قوله العموم وضعا وقيل لزوما ان دلالتها على العموم هل هي
من جهة الوضع اي معنا ان اللفظ وضع للسلب كل فرد من الافراد بالمطابقة كما تقدم او بالنظر
الى النفي او الناهية ويلزم منه نفي كل فرد صورة قال ولي الدين والاول ظاهر كلام امام
الحرمين واختيار القرافي والثاني محكي عن الحنفية واختاره والد المصنف قال ويبنى على هذا الخلاف
التخصيص بالنية فيصح على الاول والاصح على الثاني وهو الذي عليه ذكر من عدم قبول
التخصيص بالنية في دلالة الالتزام انما هو على اصل الحنفية كما حكاه القرافي عنهم وعن الغزالي
التخصيص بالنية في الدلالات الملازمة ص وقد يعم اللفظ عرفا كالمجاز او حرمت عليكم امهاتكم
او عقلا كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة والخلاف في انه لا عموم له لفظي وفي ان المجاز
والمخالفة بالعقل تقدم ش يعني ان العموم قد يستفاد من اللغة وهو الاكثر وقد يستفاد
من العرف كالمجاز وهل الاولى من مفهوم الموافقة عند القائل بان عمومه من جهة العرف
مخصصا بالاولى لانه المعبر عنه فيما تقدم في المجاز ويحتمل ان يكون المصنف اراد بمفهوم
التنبيه وعليه حمل المحلي وكلاهما صحيح مشى عليه البيضاوي ومن التعميم
بالعرف بالتعميم فيما ورد فيه اضافة الحكم الى الاعيان نحو حرمت عليكم امهاتكم
الميتة فان العرف نقله من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة
من العقل وذلك في موضعين احدهما ترتيب الحكم على الوصف فانه يشعر
بثبوت الحكم لمسكر فانه يفيد العموم في كل مسكر من جهة العقل لا اللفظ
العلة وجد المعلول هذا هو الصحيح وقيل لا لانه لفظية
قالت دلالته على العموم عقلية قاله في المحصول وقال ولي الدين
في المحاكم ان دليل العموم فيه هو العرف للعام ثم ذكر
الخلاف الذي في عموم المفهوم اي هل هو عام ام ليس بخلا وتحقيق

٨٢
باللفظ وظاهره رجوعه لمفهوم المخالفة ونقل ابن الحاجب على ان الخلاف في مفهوم الموافقة
والمخالفة جميعا وعليه حمل المحلي كلام المصنف وقال الخلاف هل يسمى عاما ام لا بناء على ان العموم
من عوارض الالفاظ والمعاني او الالفاظ فقط وقال الهندي دلالة المفهوم وان لم تكن لفظية
فهي تابعة للفظ في عمومه وخصوصه بحسبه قول المصنف وفي ان المجاز بالعرف الى اخره قال
المحلي يعني بذلك على ان المثالين الماضيين على قوله ولو قال بدل ذلك هنا لبينهم على قوله كان
اخصر واوضح قال ولي الدين وما ذكره المصنف صحيح في المجاز واما مفهوم المخالفة فالذي ذكره
هناك ان المفهوم دل باللغة او الشرع او المعنا وهو العرف كما تقدم ولم يذكر العقل وقال المحلي المعنى
المتقدم هو المعبر عنه بالعقل هنا وهو انه لو لم ينف الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة ص
ومعيار العموم الاستثنا ش يعني انه يستدل على عموم اللفظ بقبوله الاستثناء وا
على هذا الاستثناء العدد مع انه ليس بعام واجاب المصنف عن ذلك بان
المعيار كل مستثنا عام لا ان كل عام يقبل الاستثنا من ابن العكس قال ولي الدين وفيه
نظر فان معيار الشي ما يسعه وحده فلذا وسع غيره خرج عن كونه معيارا فان اللفظ يقتضي
الاستثنا بالعموم ولهذا لم يشترط ابن مالك في الاستثنا كون المستثنا منه من النكرة في الاثبات
بشرط الفائدة نحو جاني قوم صالحون الا زيدا وهو مخرج عليه الاستثنا من العدد ص
والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام ش ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر كرجال ليس من صيغ
العموم بل يحمل على اقل الجمع وحجتهم ان اداة التعميم هي الم الاستغراق او الاضافة قال
القرافي وحصول الاتفاق ايضا على انه لو قال له عندي دراهم لم يلزمه اكثر من ثلاثة ولهذا
لو شهد شاهد بدراهم تصدق بثلاثة وكذلك الوصية والنذر وذهب الجبائي الى
كالمعرف واحتج بانه حمل اللفظ على حقائقه فكان اولا واجيب بان ح
وهو القدر المشترك بين الجموع واما افراد الجموع فهي محال حقيقة لا انه
قال الصفي الهندي الذي اظنه ان الخلاف في غير جمع القلة اما في جمع القلة
بعيد جدا ص وان اقل مسما الجمع ثلاثة لا اثنان وانه يصدق على
لما ذكر المصنف في المسالة التي قبل هذه ان الجمع المنكر ليس بعام بل يحمل على اقل
في اقل مسمى الجمع وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب بعض الصحابة وبعض ال
مالك فيما حكي القاضي ابو بكر عنه وعبد الملك ابن الماجشون من اصحابه والش

ابو اسحاق الي انه اثنان وذهب بعض الصحابة والامامان الشافعي وابو حنيفة وحكاه عبد
الوهاب رواية عن مالك الي ان اقله ثلاثة قال الرهوني والظاهر عندي ان ما روي عن مالك في كونه
اثنان محمول علي انه مجاز لانه نص علي انه اذا قال لفلان علي دراهم انه لا يصدق في اقل من ثلاث
ونحوه للابياري فقال اما مالك فانه طرد المجاز التفسير بان ثنين علي حال وكذلك يقول الشافعي
وهذا يدل علي انهم رأوا ان اقل الجمع ثلاثة واما قول مالك تحجب الام بالاخوين عن الثلث
الي السدس فانما لما استقر في قاعدة المواريث ان كل موضع فرق فيه بين الواحد والجمع
سلك بالاثنين فيه مسلك الجمع وذكر الامام في البرهان عن بعض الاصوليين ان فائدته تظهر في
الاقرار قال هو ولا اراهم يسمحون بذلك ولا ارى النزاع في اقل الجمع معنا الا المنزل في باب
الوصية علي اقله وحكي الغزالي في المنخول الاجماع علي انهم لا يتركون في باب الاقرار علي الاثنين
[illegible] قول المصنف ان اقل مسمي الجمع ان الخلاف ليس في لفظ جمع التي هي الجيم والميم والعين
الخلاف في مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب ومحل الخلاف ايضا في جموع القلة
[illegible] به الحلي عن المصنف وعليه مشي ولي الدين وقول القرافي ان استدلالهم علي المسألة بتمثيل
جموع الكثرة لم اقف عليه ثم تمثيلهم ذلك بلفظ الدراهم الذي هو جمع كثرة يوهم ذلك لكن يفرق
[illegible] المثنى بذلك من الائمة باعتبار العرف وقولهم ان اقله ثلاثة او اثنان يعين ان المراد
جمع القلة وقول المصنف وانه يصدق علي الواحد مجازا يعني ان الكلام انما هو في صدقه
حقيقة اما اطلاق صيغة الجمع التي هي رجال ونحوها علي الواحد علي سبيل المجاز فجائز علي
[illegible] مشى الامام في البرهان وضعفه الابياري وعن الاكثر انه لا يصح ردها الي الواحد [illegible]
[illegible] ولذلك صار معظم الناس الي ان الفاظ العموم خصوص الجمع ونفهم من قول المصنف
[illegible] ان صدقه علي الاثنين مجاز صحيح ايضا بطريق الاولى وحكى ابن الحاجب
[illegible] واختار الابياري صحته في الاثنين دون الواحد ص وتعميم العام بمعنى
[illegible] يعارضه عام اخر وثالثها يعم مطلقا ش اختلف في تعميم العام اذا
[illegible] ان لا يراد [illegible] علي مذاهب احدها انه عام واختاره
[illegible] الرهوني للاكثرين وقال الشيخ ابو حامد هو مذهب الشافعي الثاني لا يلزم
[illegible] الشافعي لانه سيق لقصد المبالغة في الحث والزجر فلا يلزم التعميم
[illegible] منع التمسك باية الزكوة في وجوب زكاة الحلي والاية المشار اليها

قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية الثالث انه يعم الا ان يعارضه عام اخر
لم يقصد به المدح او الذم وفي تصدير المصنف بهذا القول ميل اليه وكذا ولي الدين بقوله
تعالي وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانهم ص وتعميم نحو لا يستوون ولا اكلت
قيل وان اكلت ش فيه مسألتان الاولى نفي المساواة مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة هل يقتضي نفي المساواة من كل وجه ام لا فيه مذهبان احدهما انه يقتضيه
فيحتج بالاية علي نفي القصاص من المسلم للذمي لانه فعل في سياق النفي فيعم قال ولي الدين وهذا
هو مذهب الشافعي وصححه ابن برهان والامدي وابن الحاجب الثاني وبه قال ابو حنيفة انه
لا يقتضيه واختاره الامام واتباعه قال القرافي ومنشأ الخلاف ان قولنا استوى في سياق
الثبوت هل هو موضوع في اللغة للاستواء من كل الوجوه والا لم يصدق نفي المجموع الا بنفي جزء
فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفي او هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون
امرا كليا ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افراده فينتفي القصاص قال والذي يظهر لي انه
موضوع للاستواء فيما وضع السياق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا الجميع وجوهها
فاذا قلنا زيد فقيه وعمرو فقيه وقع الاستواء في الفقه خاصة قال وكذا يكون النفي فاذا
قلنا هذا ان المادة علي الاستواء في الفقه خاصة فلا ينتفي نفي القصاص المسألة الثانية الفعل
المتعدي الذي ليس مقيدا بشيء اذا وقع في سياق النفي نحو لا اكلت او ما في معنى النفي نحو ان
اكلت هل يعم مفعولاته ام لا فيه مذهبان احدهما انه يعم فيقبل التخصيص حتى لو قال
اردت ماكولا خاصا قبل منه وبه قال الشافعي وقال القرافي هو ظاهر مذهبنا واختاره
ابن الحاجب والبيضاوي والابياري الثاني انه لا عموم له حتى انه لو قال نويت طعاما
لم يقبل منه وبه قال ابو حنيفة ورجحه الامام قال القرافي دعواه للرهوني [illegible]
لا اكلت كلا انه يعم والحاصل ان المفعول عندنا مقدر فهو كالملفوظ به لوجوب [illegible]
كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة واورد عليه ان الاطلاق ان كان
وخلاف التخصيص وان كان مطلقا فخلاف التقييد قال القرافي ومقصود ابي حنيفة
علي التقدير غير ان بعض الحنفية اخبرني بقاعدة لهم هي ان [illegible] تخصيصا
[illegible] قال ولي الدين اشار المصنف بقوله وان اكلت الي تضعيف [illegible]
في [illegible] النفي وتاول ما وقع لامام الحرمين من ان النكرة في سياق الشرط تعم علي [illegible]

البرلي لا الشمولي وهو خلاف ما فهمه الابياري ص لا المقتضا والعطف على العام و
الفعل المثبت ونحو كان يجمع في السفر ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا خلافا لبعض ذلك
ش ذكر المصنف في هذه الجملة مسايل الاصح فيها عدم العموم احدها المقتضى بفتح الضاد
وقال المحلي بالكسر قال ويسمى مقتضا بالفتح وهو المضمر المتوقف صدق اللفظ او صحته عليه
اذا احتمل تقديرات متعددة ليستقيم الكلام عليها بكل واحد منها فهل يقتضي العموم بالنسبة
اليها ام لا فيه مذهبان احدهما انه لا عموم له لانه انما يقدر بحسب الضرورة وهي تندفع
بواحد وبه قال الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم الثاني انه عام وحكاه القاضي عبد
الوهاب عن اكثر الشافعية والمالكية وقال القرافي الحق ان المقتضى قديم فانه تابع لمقتضيه
فان كان الموصوف عاما نحو قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور كانت الصفة المقدرة
عامة بحسب الاحوال الثانية العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف ام لا قال
الزهوني هكذا وضع المسالة في المستصفى والمحصول والاحكام ثم ذكر الامام في المحصول مسالة
اخرى فقال عطف الخاص على العام لا يخصصه خلافا لابي حنيفة وكلهم ضرب المثال بالحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده اما الثانية فقد ذكرها
المصنف فيما بعد واما الاولى وهي المرادة هنا فتقريرها على ما قال الامدي ان اصحابنا
استدلوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عليه الصلاة والسلام الا لا يقتل مسلم بكافر
ولا ذو عهد في عهده لضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس
كذلك فان الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لا الذمي الثالثة الفعل المثبت لا عموم له اذ لا
صيغة له حتى يتمسك بعمومه ووجوده في الخارج متشخصا فلا يكون كليا فان استوت نسبة
الفعل بالنسبة الى حكمين فاكثر كما لو قال الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة لم يعم
الفرض والنفل لانه ان كان نفلا فلا يكون فرضا وان كان فرضا فلا يكون نفلا وكذا لو قال
صلى بعد مغيب الشفق لا يعم الابيض والاحمر الا على مذهب من يقول بتعميم المشترك وحينئذ
فالتعميم انما اتى من لفظ الشفق مشترك لانه موضوع للحمرة والبياض اصطلاحا وذكر
وذكر عن الغنوي انه متواطي وقول المصنف ونحو كان يجمع في السفر اي بين الظهر والعصر والمغرب
والعشا لا عموم له ايضا لانه فعل في سياق الثبوت فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى
والتاخير الى وقت الثانية لجدا اشار الزهوني كلام ابن الحاجب ثم قال فالعموم المنفي في هذا

دون مثال الشفق انما هو بحسب الجهات ويرجع الى نفي العموم بحسب الوقت وانما نص المصنف
على الفعل الاخير الذكر مع كونه فعلا في سياق الثبوت لان في كان معنى زايدا وهو اقتضاوها
مع المضارع التكرار عرفا فيتوهم منه العموم نحو كان حاتم يكرم الضيفان وبهذا صرح القرافي
وذكر ولي الدين عن الامام في المحصول انها لا تقتضي التكرار لا عرفا ولا لغة قال ولي الدين والفعل
في سياق الثبوت لا يعم كالنكرة المثبتة الا ان تكون في معرض الامتنان نحو قوله تعالى وانزلنا
من السما ما طهورا فانها تدل على العموم كما ذكره القاضي ابو بكر الرابعة اذا علق الشرع الحكم
بعلة كما اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة فالصحيح انه لا يقتضي العموم من جهة الصيغة بل من جهة
القياس كما تقدم لكن بعد ثبوت التعبد به وقيل يعم بالصيغة وهو مشابه قوله حرمت
المسكر وقال القاضي لا يعم مطلقا لانه يحتمل ان يكون الاسكار جزء علة والجزء الاخر خصوصية
الخمر حتى يكون العلة اسكار الخمر لا مجرد الاسكار واعترض بان هذا مجرد احتمال فلا يترك
له الظاهر وقول المصنف خلافا لزاعمي ذلك قال ولي الدين هو راجع الى المسايل الا المقتضا
ولم اقف عليه في مسايل الفعل المثبت ص وان ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم
ش اي فالاصح ان ترك الاستفصال الى اخره وهو مذهب الشافعي قال الابياري والمسالة
صورها احدها ان تثبت عند الشارع ثبوت الوصف الخاص الذي وقعت الواقعة عليه
وتنتفي جهات اللبس لا يثبت كما لو ظهر من قراين الاحوال انه يريد به الوجه الخاص فهذا
لا يتصور فيه خلاف الثانية ان يتحقق الاستبهام من كل وجه فهذا ينزل منزلة العموم
وليس عموما على الحقيقة لان قوله عليك عتق رقبة لا عموم فيه لكن في معناه من جهة ان
الحكم لو كان يختلف باختلاف الاحوال ما صح لمن التبس الحال عليه ان يطلق الحكم لاحتمال ان يكون
حالة منها لا يثبت معها الحكم فلا بد من التعميم بالاضافة الى احوال صاحب الواقعة الثالثة
ان يطلق السوال عن الواقعة فلا يخلو اما يسال عنها باعتبار دخولها في الوجود فيقال ما تقول
فيمن واقع في نهار رمضان فيقال عليه كذا فهذا عندنا يقتضي استرسال الحكم على جميع الاحوال
لانها سئل عنها على الابهام لم يتعين بحال وكذا اذا كان المسول عنه عين داخل في الوجود
كان يسال عمن يواقع في رمضان بل هذا ابعد من التخصيص وهذه الاوجه لا يتاتى الخلاف في شي
منها وانما يتصور في وجه واحد وهو اذا كانت الواقعة حاصلة في الوجود واطلق السوال
عنها فان الالتفات الى التبادر الوجودي يمنع القضا على الاحوال كلها والى هذا القضا بوجه

والالتفات الى الاطلاق في السوال يقتضي استرسال الاحوال في غرض المجيب والى هذا الوجه
التفت الشافعي وهو اقرب الى مقصود الارشاد وانما لزم الاشكال وقال القرافي قال الشافعي
ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يقوم مقام العموم في المقال وروي عنه ان حكايات
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فذكرت
ذلك لبعض الاعيان فقال يحمل على قولين وظهر لي انه ليس كذلك بل ههنا تحرير وهو ان حكاية
الحال او واقعة العين اذا تطرق اليها الاحتمال المساوي او المقارب سقط بها الاستدلال
لان الاحتمال المساوي اما ان يكون في دليل الحكم او في محل الحكم فالاول يحصل به الاجمال
في الدليل فيسقط الاستدلال به كقوله عليه الصلاة والسلام في الذي مات محرما لا تمسوه
بطيب فان الله يبعثه يوم القيامة ملبيا فهذا الحكم في حق المعين يحتمل ان يكون خاصا به
ويحتمل العموم فهذا اجمال في الدليل واما الثاني وهو الكائن في محل الحكم فقضية غيلان
حين اسلم على عشر فقال له عليه الصلاة والسلام امسك اربعا فهو ظاهر في الاذن في اربع غير معينات
والاحتمال انما هو في عقود النسوة التي هي محل الحكم فيصح الاستدلال على العموم فله ان يختار ان
تقدمت العقود او تاخرت اجتمعت او افترقت ص وان نحو يا ايها النبي لا يتناول
الامة ش اي والاصح واليه ذهب الشافعية ان الخطاب المختص بالنبي صلى الله عليه وسلم
لا يتناول الامة الا بدليل وقالت الحنفية والحنابلة انه يتناولها الا لدليل قال الرهوني
واختلف فيه فقهاء المالكية وظاهر قول مالك انه عام وقد احتج في المدونة على ان ردة الزوج
مزيلة للعصمة بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك قال والحق انه ان اريد عموم الصيغة
فلا عموم وان اريد ما هو اعم من الامتثال المذكور فيه نزمنه العموم عرفا وقال الابياري لا خفا
في قصور اللفظ من جهة وضع اللسان ويبقى النظر فيما استقر عليه الشرع والصحيح انه واحد
من المكلفين الا ما ثبتت الخاصية فيه في عين القضية كزوج تسع قال وان كان الحكم في قاعدة
ظهرت فيها الخواص ولكن لم تثبت الخاصية في الحكم المعين فهل يقع الاقتصار عليه او يتعدى
يتعدى الحكم الى غيره هذا محل نظر فقد يقال ان خاصية في القاعدة في القليل منها والكثير
جار فيه على المساوات فيقضي بالمساوات وهذا هو الغالب على الظن وقد انكرت
عائشة رضي الله عنها على من ذهب الى ان نفس التخيير طلاقا بقولها قد خيرنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم افراه واجب فاخترناه فلم يعده ذلك طلاقا والتخيير ورد فيه خطاب مختص

باختلاف ح

بالرسول

بالرسول وهو انه اتفاق قاعدة ظهرت فيها خصائصه ولم يمنعهم ذلك من اعتقاد المشاركة في الحكم
ص ونحو يا ايها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقترن بقل وثالثها التفصيل
ش ذهب الاكثر الى ان ما ورد من العمومات على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم مما يقتضي
تناوله لغة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي يتناوله الا بدليل وقال قوم لعلو
منصبه وكونها واردة على لسانه تمنع دخوله فيها لانه جرت عادة الاشراف والملوك الا تخاطب
الخواص بخطاب يعم العامة وقيل ان اقترن بقل لم يشمله والا شمله كما لا يخاطبوا وبه قال
الصيرفي وارتضاه الحليمي ص وانه يعم العبد والكافر ويتناول الموجودين دون من
بعدهم ش فيه مسائل احدها ان نحو يا ايها الناس هل يتناول العبيد ام لا فيه مذاهب
احدها انه يتناولهم شرعا ولغة وهو الاصح عند المصنف قال الرهوني واليه ذهب
اكثر المالكية والشافعية والحنفية لانه من الناس لغة قطعا والاصل عدم النقل لكونه
عبدا لا يصلح مانعا وانما خرجوا من خطاب الحج والجهاد بدليل منفصل الثاني انه لا يتناول
الا بدليل التخصيص بالاحرار واليه ذهب بعض المالكية وبعض متاخري الشافعية الثالث
فيه قال الرازي من الحنفية انه ان كان لحق الله اندرجوا وان كان لحق ادمي لم يندرجوا
ويبنى على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكاليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع
فيها بين العلما واختار الابياري اندراجهم ثم قال نعم ان قلنا ان اقتضا الظاهر اندراجهم
واقتضت سلطنة الملك اخراجا نظر في الترجيح فقد يقوى الاندراج كما في الصلاة والصوم
وقد يترجح الاخراج كما في الجهاد والحج وقد تتعارض الجهات فيجري الخلاف كما في صلاة
الجمعة فقد اختلف العلما هل على العبيد جمعة ام لا ومما اختلف فيه العلما اقرارهم فيما
يتعلق ببدنه الثانية مثل يا ايها الناس يتناول الكافر شرعا كما يتناوله لغة خلافا
لقوم قال الغزالي وهو باطل لما تقدم في حكم التكليف الثالثة الخطاب الشفاهي كقوله يا ايها
الذين امنوا ذهب الجمهور الى انه مختص بالموجودين في زمن حالة الخطاب دون من بعدهم
وثبوت الحكم لمن بعدهم انما يكون بدليل اخر من نص او اجماع او قياس واما من مجرد الصيغة
فلا وقالت الحنابلة وبعض الحنفية يعم من بعدهم قال الرهوني ولا خلاف انهم غير مخاطبين
بذلك حالة العدم واما النزاع بعد وجودهم وبلوغهم حد التكليف هل يكونوا مكلفين
بذلك او بدليل منفصل والاتفاق على دخولهم في التكليف ولكن هل بالصيغة او بالشرع

قياسا او غيره ص وان من الشرطية يتناول الاناث ش الاصح ان من الشرطية تتناول الاناث وعزاه ابن الحاجب للاكثر وقال الامام في البرهان تتناول الذكور والاناث باتفاق كل من ينتسب الي التحقيق من ارباب اللسان والاصول وذهب شرذمة ممن صار الي ابي حنيفة انها لا تتناول الاناث واستمسكوا بهذا المسلك في مسئلة المرتدة فقالوا قوله صلي الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول الاناث تنبيه التقييد بالشرطية لامام الحرمين وقال الصفي الهندي انه لا فرق بينها وبين الموصولة والاستفهامية والخلاف جار في الجميع وقول ولي الدين هنا الحق ان الموصولة ليست من صيغ العموم مخالف لكلام ابن الحاجب والقرافي والزركشي وغيرهم ص وان جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النسا ظاهرا ش الاصح ان جمع المذكر السالم نحو المسلمين لا يندرج فيه النسا الا عند ارادة التغليب وبه قال القاضي والغزالي والباجي من اصحابنا واكثر الاصوليين واختاره ابن الحاجب وذهب القاضي عبد الوهاب من اصحابنا والحنابلة الي اندراجهن وحكيه عن الشافعية الماوردي وغيره قال الزركشي والخلاف انما هو في ظهور التناول لا في صحة التناول لقوله تعالي لتكون من المؤمنين وقوله وكانت من القانتين قال ولا خلاف ان الجمع المختص باحد الصنفين كالرجال والنسا لا يدخل فيه الاخر والخلاف في دخول الكل فيما لا علامة فيه لمذكر ولا لمؤنث وانما الخلاف فيما فيه علامة التذكير كالمسلمين وقال الابياري لا خلاف بين اهل العربية والاصول ان جمع المذكر السالم لا يتناول عند اطلاقه الاناث بحال وقد قال تعالي ان المسلمين والمسلمات وهذا مقطوع به ولم يذهب من ذهب من الاصوليين الي انه يتناول الجنسين لجهل المنازع في ذلك ولكن لما كثر في احكام الشرع ان حكم الذكور والاناث واحد وذلك غالب فتقرر هذه العادة الغالبة يبين ان الشرع لا يقصد قصر الاحكام علي الذكور واذا حكم بالتناول فهل نقول الجمع في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز او يكون تناولها جميعا مجازا هذا مما يختلف فيه قال ولي الدين قيد المصنف جمع المذكر بالسالم فيخرج عنه جمع التكسير وفي بعض النسخ وكذا المكسر وضربها قال الشارح وهو استدراك علي تصريح المسئلة بجمع السالم فان المكسر كذلك ولم اره صرحا بل الذي رايت في بعض المسودات ان المكسر لا خلاف في عدم الدخول فيه ص وان خطاب الواحد لا يتعداه ويكاد يعم عادة ش اي والاصح ان

ان خطاب الشارع لواحد معين لا يتعداه ولا يعم جميع الامة بصيغته وبه قال الجمهور لا يقطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة نعم قد يعم الحكم بقياس او نص يدل علي مساوات الجميع نحو حكمي علي الواحد حكمي علي الجميع انه صح قال الزركشي ولم يثبت هذا والماوردي حكمي علي امراة واحدة كحكمي علي مائة امراة وذهبت الحنابلة الي انه عام اي لاجل ما علم من تعميم الاحكام لا بالصيغة كاشار عليه امام الحرمين واليه الاشارة بقول المصنف وقيل يعم عادة ص وان خطاب القران والحديث باهل الكتاب لا يشمل الامة ش هذه المسئلة من معني التي قبلها لانه خطاب لمعينين فلا يتناول غيرهم الا بدليل قال ولي الدين وفي المسودة الاصولية لابن تيمية لم يشمل الامة ان شركوهم في المعنا والشمول هنا هل هو بطريق العادة العرفية او الاعتبار العقلي فيه الخلاف قال وهو مبني علي استدلال الائمة علي حكمنا بنحو قوله تعالي اتامرون الناس بالبر الاية فان هذه انما هي لبني اسرائيل قال وهذا كله في الخطاب علي لسان محمد صلي الله عليه وسلم واما خطابهم علي السنة انبيائهم فهي مسئلة شرع من قبلنا قال ولي الدين واما عكسه وهو الخطاب للمؤمنين هل يشمل اهل الكتاب فني الاصطلاح لابن السمعاني عن بعض الحنفية نفيه واختار هو اثباته قال وذلك راجع الي ان الكفار هل هم مخاطبون بالفروع ام لا ص وان المخاطب داخل في خطابه ان كان خبرا لا امرا ش ذهب الاكثر الي ان المخاطب بكسر الطا اذا خاطب المكلفين بخطاب يتناوله عموم متعلقه لغة اندرج داخل لتناول الصيغة له وسوا كان خبرا نحو قوله عليه الصلاة والسلام لا يدخل احد الجنة الا بعمله او امرا او نهيا نحو من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه واختار هذا القول ابن الحاجب وقيل لا يتناوله لقرينة كونه مخاطبا واليه ميل الابياري قال التفريق اهل اللغة بين ضماير الغيبة والحضور وقيل يتناوله ان كان خبرا لا امرا وهو اختيار المصنف هنا وتقدم في الامر اختيار الاول وهو الدخول مطلقا وما ذكره الشارح وولي الدين في المعارضة والجواب فيه تعسف ووجه استدعا الفعل علي جهة الاستعلاء فلو دخل المتكلم تحت ما يامر غيره لكان مستدعيا من نفسه ومستعليا وهو محال ومما يتفرع علي هذه المسئلة قول الامام للجيش من قتل قتيلا فله سلبه هل هو داخل في ذلك ام لا وامالاد قال سكير فلا خفا في عدم دخوله قال الشارح ومن حكي فيه خلافا فقد شذ قال ولي الدين واما عكس هذه المسئلة وهو دخول المخاطب بفتح الطا في العموم

التحقيق بين الجميع والامر ... ولي الدين عن ابن الخطاب ... الى الاصح

فقال شيخنا الاسنوي لا يحضرني للاصوليين فيها كلام ولا يبعد تخريجها على المسئلة السابقة
ونحوه للقرافي في تفسير المسئلة السابقة قول المراة لوليها زوجني ممن شئت او قول الرجل لوكيله ثالثها
بع سلعتي ممن رايت وعندي في اجرائها على المسئلة السابقة نظر والذي يدل عليه كلام الاصوليين
ان المخاطب بالفتح داخل في العموم اعمالا لمقتضى اللفظ وصرح به العراقي في مسئلة الوكيل على
البيع قال وانما خرج بالعرف وقال اهل المذهب في المراة لا ان يزوجها من نفسه اذا اعلمها
ص وان نحو خذ من اموالهم يقتضي الاخذ من كل نوع وتوقف الامدي ش ذهب
الجمهور الى ان المامور به اذا كان اسم جنس مجموعا مجرورا بمن نحو قوله تعالى خذ من اموالهم انه
يقتضي الاخذ من كل نوع من انواع المال المماخذ من كل مال كل واحد وقال الكرخي انما يقتضي
الاخذ من نوع واحد من مال كل واحد واختاره ابن الحاجب والقرافي قال لان اسم
لو قال اقتلوا من المشركين رجلا خرج من العهدة بواحد فصيغة العموم مع صيغة التبعيض
تبطل عمومها في ذلك الحكم المتبعض فيصدق على كل احد انه ابن رجال من رجال العالم قال
ولي الدين ويبتني على الخلاف ما وقع في الفتاوى ما لو شرط على المدرس ان يلقي كل يوم ما
تيسر من علوم ثلاثة وهي التفسير والاصول والفقه هل يجب ان يلقي من كل واحد منها
او يكفيه ان يلقي من واحد منها ص التخصيص قصر العام على بعض افراده ش
التخصيص لغة قال الابياري هو الافراد يقال خص المطر بني فلان وخصه امر فلانا
بامر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف قال ولي الدين وانما لم يقل المصنف قصر اللفظ ليتناول
ما عمومه عرفي او عقلي ولم يقل بدليل لان القصر لا يكون الا بدليل قال وكان ينبغي القصد
بالغالبة اي الافراد الغالبة لتخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احدها ليس
تخصيصا خلافا للحنفية وانظر هل هذا الذي ذكر من الخلاف هل يكون جاريا على ما تقدم
من الخلاف في دخولها او يقال وان قلنا بالدخول فلا يصح القصر عليها فيه قال
المحلي ناعدت المصنف عن قول ابن الحاجب على بعض مسمياته الى افراده لان مسمى العام
واحد وهو كل الافراد ص والقابل له حكم ثبت لمتعدد ش يدخل في قوله القابل
العموم اللفظي كاقتلوا المشركين والمعنوي كالمفهوم وخرج عن القابل نحو العقل المثبت
فانه لا عموم له والتخصيص فرع العموم قال المحلي ونبه المصنف بقوله والقابل له على ان المخصوص
في الحقيقة هو الحكم قال والمراد بالعام هنا ما هو اعم من العام المتقدم في الحد وقال الزركشي

اعلم ان التخصيص يطلق ايضا على قصر اللفظ على بعض متناولاته وان لم يكن عاما كما يطلق على
اللفظ انه عام بحسب تعدد افراده وان لم يكن عاما كعشرة يقال انه عام باعتبار احاده فاذا
قصر على خمسة بالاستثنا قيل خص وكذا المسلمون للمعهودين نحو اكرمت المسلمين الا زيدا فان سلمت
المسلمين هنا عاما والاستثناء منه تخصيصا وهذا اولى مما حمل عليه المحلي كلام المصنف الاتي
قال ولي الدين اورد على المصنف امران احدهما اسما العدد ولا تقبل التخصيص ولا تزيد
عمومها فيبطل حقيقة في تعريف العام من غير حصر الثاني الجمع المنكر فانه ثبت لمتعدد وليس
بعام قال واجاب المصنف عن الاول بان مدلول اسما العدد واحد لا متعدد فان التعدد
في المعدود لا في اسما العدد وعن الثاني بمنع كونه لا يقبل التخصيص وحق لكم انعدم عمومه
حالة انه صالح للعموم بقرينة تعظيم او حملوه ويلزم التخصيص ووقوع التخصيص فيه حالة
تنكيره مجرده عن قرائن العموم ص والحق جوازه الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل
الجمع ان كان وقيل مطلقا وشذ المنع مطلقا وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور وقيل الا ان
يبقى قريب من مدلوله ش اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي ينتهي التخصيص
اليها على اقوال احدها انه ان كان لفظ العام جمعا كالمسلمين فلا بد من بقاء اقل الجمع على ما تقدم
من الخلاف فيه وان لم يكن لفظ العام جمعا كمن جاز التخصيص الى الواحد وبه قال القفال
الشاشي واختاره المصنف وهو مبني على ان اللام الداخلة على اسم الجمع المقتضية للاستغراق
انتقله عن حكم الجمع وحكى الامام فخر الدين اجماع اهل السنة على انه يجوز التخصيص الى الواحد
في من وما ونحوهما من اسما الشروط والاستفهام الثاني انه يجوز التخصيص الى الواحد
في جميع صيغ العموم وبه قال ابو اسحاق وذكره القاضي عبد الوهاب عن المذهب وهو مبني
على مذهب الاكثر ان اللام او ال المقتضية للاستغراق اذا دخلت على اسم الجمع نقلته عن حكم
الجمع وصار مستغرقا في الاحاد الثالث انه يمتنع الى الواحد مطلقا سوا كان لفظ العام جمعا او لا وانه
غاية جوازه ان يبقى اقل الجمع هكذا ذكره ولي الدين قال وحكى ابن برهان ويحتمل عندي ان
يكون مراد المصنف بهذا القول منع التخصيص مطلقا كما حكاه ابن الحاجب في المنتهى قال
تخصيص العام جائز عند الاكثر الرابع لا بد ان يبقى جمعا غير محصور قال ولي الدين وصححه الامام
والبيضاوي وغيرهما الخامس لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص وعزاه ابن
الحاجب للاكثر والفرق بين هذا والذي قبله ان مقتضى هذا عدم صحة اخراج الاكثر والنصف

وان كان الباقي غير منحصر ومقتضى الذي قبله جوازه قال ولي الدين الظاهر ان هذا القول والذي
قبله واحد ص والعام المخصوص مراد عمومه تناولا لا حكما والمراد به الخصوص ليس
مرادا بل كلي استعمل في جزئي ومن ثم كان مجازا قطعا والاول الاشبه حقيقة وفاقا
للشيخ الامام والفقهاء وقال الرازي ان كان الباقي غير منحصر وقوم ان خص بما لا يستقل
وامام الحرمين حقيقة ومجاز باعتباري تناوله والاقتصار عليه والاكثر مجاز مطلقا وقيل
ان استثني منه وقيل ان خص بغير لفظ ش فرق المصنف تبعا لوالده بين العام المخصوص
والعام الذي اريد به الخصوص وبيانه ان العام المخصوص اريد عمومه وشموله لجميع افراده
من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم والذي اريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الافراد
لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل كلي استعمل في جزئي وعندي ان تفريق اهل
مذهبنا في الايمان بين المحاشاة والاستثناء اخذ من هذا التحقيق لهذا المعنى ولهذا قالوا يشترط
في المحاشاة ان يكون المخرج قد انعقد اليمين على اخراجه من اول مرة بخلاف الاستثنا
فالمحاشاة ترجع الى العام الذي اريد به الخصوص والاستثناء يرجع الى العام المخصوص
وصرح المصنف بان العام الذي اريد به الخصوص مجاز قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه
الاصلي واما العام المخصوص ففيه مذاهب احدها انه حقيقة في الباقي لان تناول اللفظ
لبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله قبل التخصيص ورجحه المصنف وعزاه لوالده والفقهاء
وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي وعزاه القرافي لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي
واصحاب ابي حنيفة الثاني وبه قال ابن فورك انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر لبقاء
خاصية العموم الثالث ان خص بما لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية
فهو حقيقة وان خص بما يستقل من سمع او عقل فهو مجاز وعزاه الامدي والابياري
للقاضي ابي بكر الرابع انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وبه قال امام
الحرمين وضعفه الابياري الخامس مذهب الاكثر انه مجاز مطلقا وعزاه القرافي لبعض اصحابنا
واصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي واختاره ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما قال
الرهوني والفرق بين ما ذهب اليه الامام وما ذهب اليه الاكثر ان التناول بعد التخصيص
حقيقة عند الامام مجاز عند الاكثر السادس ان كان خص باستثناء كان مجازا وان خص بشرط
او صفة كان حقيقة وبه قال عبد الجبار من المعتزلة قاله الرهوني واختلف القائلون هل

الاستثنا تخصيص او ليس بتخصيص السابع ان خص بغير لفظ كالعقل فهو مجاز وان خص
بدليل لفظي سواء كان متصلا او منفصلا فهو حقيقة تنبيهان الاول قال المحلي في بعض
النسخ حقيقة ومجازا باعتباري بلا نون مضافا وهو احسن الثاني قول المصنف بل كلي
استعمل في جزئي فيه تسامح لان مدلول العام كلية لا كلي ص والمخصص قال
الاكثر حجة وقيل ان خص بمعين وقيل بمتصل وقيل ان انبا عنه العموم وقيل في اقل
الجمع وقيل غير حجة مطلقا ش المخصص بفتح الصاد هو العام الذي دخله التخصيص
اختلف في حجيته على مذاهب احدها وبه قال الاكثر وهو مذهب الفقهاء انه حجة مطلقا
محتجين بان عمومات القران كلها مخصوصة الا ما قل نحو والله بكل شيء عليم وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها ولو خرج العام المخصوص عن ان يكون حجة لخرج القران عن
كونه حجة ثم ان الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يزالوا يستدلون بها مع علمهم بتخصيص
بعضها من غير نكير الثاني ان خص بمعين كان حجة نحو اقتلوا المشركين الا زيدا وان خص
بمبهم فليس بحجة اجماعا نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم وظاهر كلام الامدي وابن الحاجب
وبه صرح القرافي والرهوني ان الخلاف انما هو في التخصيص بالمعين اما التخصيص بالمبهم
فلا خلاف انه ليس بحجة وقال الامام في المحصول المختار انه ان خص تخصيصا مجملا لا يجوز التمسك
به قال القرافي وهذا يوهم ان هذا المذهب قال به احد ولا اعلم فيه خلافا ولا يمكن العمل
مع كون البعض والبعض مباحا وذكر المحلي الخلاف عن ابن برهان وغيره وانه يعمل به الى حراما
ان يبقى فرد الثالث انه حجة ان خص بدليل متصل كالصفة لانه قد تناول باصل وضعه
سوى المخصوص وان خص بمنفصل صار محتملا لجواز ان يكون قد خص به غير ما ظهر فيشك في
الباقي وعزاه القرافي للكرخي قال ولي الدين وهذا القول معكوس في كلام المصنف فان ظاهره
ان خص بمنفصل فهو حجة الرابع وبه قال ابو الحسين البصري ان كان العموم منبئا عن الباقي
كاقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي كالذمي فاذا اخرج الذمي بقي حجة في الحربي وان
لم ينبئ عنه كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن كون المسروق نصابا من حرز فاذا اخرج
حالة انتفائهما لم يكن حجة في حال وجودهما قال الرهوني وهذا التفصيل ملغى فانه ينبئ
عن سارق ونصاب وكونه لا ينبئ عن نفس النصاب والحرز الذي هو الشرط كذلك اقتلوا المشركين
فانه لا ينبئ عن اهل الذمة والحرب الخامس انه حجة في اقل الجمع دون ما زاد عليه

السادس غير حجة مطلقا قاله ابو ثور وعزاه الرهوني لابن ابان تنبيه ذكر القرافي في جواز التمسك
على الصور المخصوصة خلافا ص ويتمسك بالعام في حياته صلى الله عليه وسلم قبل البحث
عن المخصص وكذا بعد وفاته خلافا لابن سريج ثم يكفي في البحث الظن خلافا للقاضي ش
صرح الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم بالاجماع على انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص وتبع المصنف الامام وغيره في حكاية الخلاف وقال الابياري في كتاب القياس قد
ذكر الاصوليون انه يجب على المجتهد اعمال دليله حتى يبحث عن انتفاء المعارض وقال ان ذلك
مجمع عليه وقد نقل بعض الناس خلافا فيه وانه اذا ظهر له دليل لزمه المصير اليه من غير
بحث عما يعارضه وهذا مذهب مهجور وعن قائله البصيرة محول ولست اراها مقالة
يعتد بها وقال في موضع اخر استثناء من الادلة الاجماع فان الصحيح عندنا انه لا يشترط فيه اذا
وجدت حقيقته شي اذ لا يتصور فيه نسخ ولا يوجد له معارض وتقرير طريقة المصنف في
التمسك بالعام انه اما ان يكون في حياته صلى الله عليه وسلم او بعد وفاته فاما في حياته فظاهر
كلامه انه متفق على جواز التمسك به من غير بحث عن المخصص وبه صرح ولي الدين وقال
صرح بعدم الخلاف الاستاذ الاسفرايني واما بعد وفاته ففيه مذهبان احدهما جواز التمسك
وهو الراجح عند المصنف قاله ولي الدين ورجحه صاحب الحاصل والبيضاوي ومال اليه الامام
الثاني وبه قال ابن سريج انه يجب التوقف فيه حتى يبحث عنه فان وجد له مخصصا
والا عمل به وحكاه غير واحد عن عامة الشافعية ويوجد في بعض نسخ الاصول ثالثها
ان ضاق الوقت اي ان ضاق الوقت لم يجب والا وجب ولم يشرح عليه ولي الدين وقال
لم يتعرض الشارح لذكره وقال المحلي ذكره المصنف هنا اولا ثم تركه لانه ليس خلافا في اصل المسالة
واذا قلنا بوجوب البحث فمذهب الاكثر الاكتفاء بالظن اي غالبه لا مطلق ظن وقيل لا بد
ان يحصل له اعتقاد جازم وسكون نفس بحيث لا يجوز وجدان مخصص ولا معارض وقال
القاضي لا بد ان يحصل له العلم قال الرهوني وهو قريب من الذي قبله الا انه يعتقد ان كل مجتهد
مصيب وذكر المحلي عن القاضي ان القطع يحصل في ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار
كلام الائمة من غير ذكر احد منهم لمخصص وقال الغزالي يشترط في حصة قطع وظن اما القطع
فبالاضافة الى نفسه بحيث يحس العجز واما الظن فبانتفاء الدليل المخصص والمعارض
في نفس الامر وضعفه الابياري وهذه الاقوال مذكورة في الدليل مع معارضه ولو

ون

ون كما صرح به الابياري وابن الحاجب وغيرهما ومن معنا هذا ايضا ما يعرض للقضاة في العمل بمقتضى
الاصل الذي هو براءة الذمة او عمارتها عند ثبوته قبل البحث عن الناقل او المخصص عادة
ونحوها وقد ذكر الشيخ بن عبد السلام ان ذلك وقع لبعض القضاة وغلط في ذلك فاهمل
الاصل والغى العمل ص المخصص قسمان الاول المتصل وهو خمسة الاول الاستثناء وهو
الاخراج بالا او احد اخواتها من متكلم واحد وقيل مطلقا ش ذهب الامام وبه صرح الرهوني
وغيره ان المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم ويطلق على الدليل الدال عليها مجازا وحكى
القاضي عبد الوهاب في ذلك قولين وقال الصحيح انه حقيقة في الدليل الدال عليها واذا ثبت
هنا فهو قسمان كما ذكر المصنف متصل ومنفصل لانه اما ان يستقل بنفسه وهو المنفصل او لا
يستقل وهو المتصل وهو خمسة اولها الاستثناء وهو الاخراج بالا او احد اخواتها خرج ادوات
الاستثناء وخصت الا بالذكر لانها لا تنفك عنه بحال وهذا الحد لا يتناول المنقطع لانه
ليس فيه اخراج وسياتي ولم يقيد الاخير بالصفة كما فعل ابن الحاجب لان الا التي للصفة
لا اخراج فيها وخرج بقوله من متكلم واحد ما لو قال انسان جاء القوم فقال اخر الا زيدا
ومنهم من لم يشترط كونه من متكلم واحد وذكر ولي الدين اختلافا فيما اذا قال الله تعالى اقتلوا
المشركين فقال النبي صلى الله عليه وسلم عقب ذكره الاية على الاتصال الا اهل الذمة هل هو
من المخصصات المنفصلة وهو الذي رجح القاضي والصفي الهندي او هو استثناء متصل وبه
قطع المحلي وجعله في المحصول محل تردد ص ويجب اتصاله عادة وعن ابن عباس الى شهر وقيل سنة
وقيل ابدا وعن سعيد بن جبير اربعة اشهر وعطاء والحسن في المجلس ومجاهد سنتين وقيل
ما لم ياخذ في كلام اخر وقيل يشترط ان ينوي في الكلام وقيل يجوز في كلام الله تعالى فقط
ش اتفقوا على ان شرط الاستثناء الاتصال لغة واختلف هل يشترط اتصاله عادة ام لا
على مذهبين احدهما وبه قال الجمهور ان شرط الاستثناء الاتصال عادة لفظا او ما في حكم اللفظ
كقطعه لتنفس او سعال او غيرهما مما لا يعد انفصالا في العادة قال الشيخ ابن عرفة
وظاهر اقوال اهل المذهب ان سكتة التذكر مانعة مطلقا الثاني انه يجوز التاخير
واختلف القائلون بذلك فعن ابن عباس رضي الله عنه يجوز الى شهر وعنه الى سنة وعنه
ابدا وعن سعيد بن جبير جواز التاخير الى اربعة اشهر وعن عطاء بن ابي رباح والحسن
البصري يجوز تاخيره ما دام في المجلس موجودا وعن مجاهد يجوز الى سنتين وقيل

تجويز تاخيره الي ان ياخذ في كلام اخر وقيل تجويز تاخيره في كلام الله تعالى فقط لانه كالكلام الواحد
واختلف الاصوليون وغيرهم فيما روي من ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه فمنهم من حمله على
انه نواه حالة اليمين وانه متى اظهر ذلك باللفظ اما مطلقا او بعد المدة المذكورة فانه يصح وحكى
الامدي وامام الحرمين عن بعض اصحاب مالك قولا بمثل هذا وقال المازري في شرح البرهان
الحكي عن المالكية هو الاستثناء بالمشيئة اذا نواه هل يحل به اليمين والمشهور انه لا بد
من تحريك اللسان في الاستثناء بالا وما في معناها واما بالنية فقط ففي المقدمات لا اعلم خلافا
ان النية لا تجزي في ذلك وحكى في البيان الخلاف قال واما التخصيص بالصفة فلا تنفع
النية الا اذا اعتقد عليها يمينه من اول ونحوه حكى القاضي عياض في الاستثناء من العدد وقد تكلم
ابن محرز ثم نقل اهل المذهب بين الاولين الاول التاويل الثاني كلام ابن عباس ان المراد به الا
الذي يراد به التبري من الحول والقوة وقد قال القرافي المروي عنه هو هذا او ما تمت
من نقل عنه ذلك في الاصل **ص** اما المنقطع فثالثها متواطئ والرابع مشترك والخامس
الوقف **ش** ذكر المصنف في المنقطع مذاهب احدها انه مجاز واختاره القاضي عبد
الوهاب واحتج بان علماء الامصار لم تحمل الاستثناء على المنقطع الا عند تعذر المتصل
حتى عدلوا الحمل على المنفصل مع مخالفة الظاهر فقالوا في قول القائل له عندي مائة دينار
الا ثوبا بالنصب معناه الا قيمة ثوب فارتكبوا الاضمار وهو على خلاف الاصل ليصير متصلا
قال الرهوني وما ذكره من علماء الامصار هو احد القولين عندنا وحكى المازري قولا
اخر انه تلزمه المائة ولغو قوله الا ثوبا ندما وعن الابياري الاول للشافعي والثاني
لابي حنيفة قال وتلزمه المائة والا ثوبا لغو وذكر المغربي عن المازري انه قال
في شرح التلقين الاستثناء من غير الجنس في الاقرارات يرجع الى القيمة وفي المعاملات
يكون بمعنى الواو وكونه بمعنى الواو في المعاملات ذكره الابياري عن مالك وذكر
المسألة المدونة في كتاب الصرف وهي اذا قال له بعتك هذه السلعة بدينار الا قفيز
حنطة فالقفيز مبيع مع السلعة قال في المدونة ويشترط ان يكون القفيز والسلعة
عنده والا لم يجز ويدخله بيع ما ليس عندك قال الابياري فلم يلغ الاستثناء لخروجه
عن الجنس كما قال الحنفي ولم يجعله منقطعا نظرا الى التاويل الذي ذكره الشافعي وان كان
راجعا عند التحقيق اليه ولكن فيه زيادة من وجه اخر وبيان رجوعه الى طريق الشافعي

انه اذا اورد لفظ الاستثناء على الدينار فكانه اقتضى ذلك تبعيضا من جهة مقصد الكلام فانه
لم يخبر ان الدينار كله ثمنا للسلعة وانما نفى منه شيئا يقابل القفيز وكانه قال لك ذلك الجزء
من الدينار جعل عوضا للقفيز فمن هذه الجهة يكونان مبيعين فلا بد من ذلك لانه لو استثنى
من الدينار قيمة القفيز بالاسقاط لوجب ان يكون البيع فاسدا للجهل بالثمن فاذا جعلا ذلك تبعا
للقفيز والثوب كرفع الجهل بالثوب وكل واحد لما كان المالك واحدا وهو مبني على اصل مالك
فان الراجح مناسبة الالفاظ من جهة اللغة في صحة العقود اذ الحكم المقصود المذهب الثاني
ان الاستثناء المنقطع غير جائز حكاه الباجي في الارشاد عن ابن خويز منداد من اصحابنا ونحوه
لابن رشد في المقدمات قال الصحيح جواز المنقطع الثالث انه حقيقة واختاره الابياري
وقال هو الظاهر من كلام اهل العربية بل لا معنى له عندهم الا الاستثناء وعلى انه حقيقة
فقيل متواطئ اي انه وضع للقدر المشترك بينهما وهي المخالفة وقيل مشترك والخامس
الوقف بمعنى لا ندري بماذا لم يتعرض المصنف لتعريف المنقطع وذكره يشعر باختياره
القول بانه مجاز وقال الرهوني انه قلنا انه متواطئ امكن ان نحد الحد واحدا باعتبار
الامر المشترك بينهما فيقال الاستثناء المخالفة بالا غير الصفة او باحد اخواتها من متكلم
واحد ثم ان قلنا انه مشترك او انه مجاز في المنقطع فلا يشترط ان يكون في حد واحد
باعتبار المعنى فيزاد في الاول فيذكر غير اخراج فيكون حد المنقطع مميزا عن المتصل
واما لقب اللفظ فيمكن ان يشتركا ويقال هو المذكور بعد الا ولا الى اخره فيكون لفظيا
وفرق القرافي بين المتصل والمنقطع بان قال المتصل عبارة عن ان تحكم على جنس ما حكمت
عليه اولا بنقيض ما حكمت به اولا فمتى انخرم قيد من هذين القيدين كان منقطعا فيكون المنقطع
هو ان تحكم على غير جنس ما حكمت عليه اولا او بغير نقيض ما حكمت به اولا فقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى منقطع وهو الاصح وكذا قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم
بينكم الاية منقطع **ص** والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة الا ثلاثة عشرة
باعتبار الافراد ثم اخرجت الثلاثة ثم اسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرا وقال
الاكثر المراد سبعة والا قرينة وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء اسمين مفرد ومركب
ش لما كان المستثنى مع المستثنى منه ربما توهم ان فيه تناقضا لان قولك مثلا
له عشرة الا ثلاثة بالنصب اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفيها بالصراحة ولا شك

انها لا تبعد فان معنا فالنظر الى تقدير دلالة على وجه يرفع التناقض واختلفوا في
تقديرها على مذاهب احدها وهو الذي صحح ابن الحاجب والمصنف ان المراد بقوله عشرة
باعتبار الافراد ولكن لم يحكم بالاسناد الا بعد اخراج المستثنى فالا ثلاثة قرينة على
الثلاثة غير مراد اولا [illegible] باعتبار الافراد [illegible] الحكم باسناد الخبر وهو الى الجملة
وهو عشرة الا ثلاثة اخراج الثلاثة فاسند لفظا الى العشرة ومعنا الى السبعة وليس
الاستثنا مبينا للمراد [illegible] الاخراج فيصدق القول [illegible] لانا
ان الاستثنا اخراج [illegible] الى التناقض لانه [illegible] الا بعد اخراج المستثنى الثاني
وبه قال الاكثر ان المراد بالعشرة في المثال المذكور سبعة والا قرينة لارادة السبعة من عشرة
فالاستثنا موضح لمراد المتكلم كالتخصيص بغير الاستثنا الثالث وبه قال القاضي ابو بكر
ان المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد وهو الخبر عنه اخرا فالسبعة
لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة تنبيه قال ابن الحاجب
الاستثنا على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى قول الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل وعندنا ان قول
الفقها اختلف في الاستثنا هل هو مخصص او بيان ماخوذ من هذه المسئلة فيحمل قول
القاضي هو بيان وعلى [illegible] مخصص او قال ولي الدين [illegible] الخلاف فيما اذا قال لزوجته
انت طالق ثلاثا الا واحدة ووقع الاستثنا بعد موته فان قلنا انه بيان طلقت ثلاثا
والا فثنتان ص والخبر المستغرق خلافا للشذوذ ش صرح الفهري والامدي
وابن الحاجب بعدم الخلاف في المستغرق وقال الرهوني نقل اللخمي من اصحابنا التقضي
صحته قال في كتاب الايمان بالطلاق ان الاستثنا يصح فيما كانت البينة فيه مثل النعما
اليمين فاذا كان مستغرقا صح استثنا الجميع فلو قال انت طالقة واحدة الا واحدة
لم يلزمه شي ويختلف اذا كانت عليه بينة لان فيه تعبيره في معاني اي فلا شيء
ونقل القرافي عن ابي طلحة انه اذا قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثة ان فيه قولان وذكر من
ذكر مسائل ويحمل فالخلاف في ذلك بين الفقها لا يقتضي وجود القول بجواز المستغرق
لان الاحكام في الايمان مبناها عند كثير منهم على المقاصد لا الالفاظ وهو مذهبنا وقد
نبه الابياري على هذا في استثناء المساوي قال ولي الدين والاتفاق على المستغرق
محله فيما لم يتعقبه استثنا اخر فان تعقبه نحو انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا اثنين الاوا

٥

91

فالخلاف فيه مشهور انه اذا تعقبه استثنا اخر فصار استثنا من الثاني ولا موجب لابطاله
بل يعود على القول به وذكر الخلاف في الاستثنا الثاني على القول باعماله هل هو من الاول
او من الثاني وعليه فيلزم في نحو ما واحدة او اثنتين ص وقيل ولا الاكثر وقيل ولا المساوي
وقيل ان كان العدد صريحا وقيل لا يستثنى من العدد عقد صحيح وقيل لا مطلقا ش
اختلف في الاستثنا الاكثر والمساوي على مذاهب احدها الجواز فيهما واليه ذهب القاضي عبد
الوهاب والاكثر الثاني منع المساوي وبه قال ابن درستويه من النحاة واحمد ابن حنبل
وعبد الملك ابن الماجشون من الفقها والقاضي من الاصوليين وذكر القرافي عن الابياري وغيره
انه قال هو مذهب اكثر النحاة والفقها والقاضي ومالك وغيره من الفقها وهو مذهب
البصريين واختاره الابياري وقال لم يرد في اللغة الا استثنا الاقل والزيادة عليه قياس في اللغة
وهو ممنوع وقال الاكثر الفقها يجيزون الاستثنا مطلقا اما من يراعي المقاصد فكلامه واضح
واما من يراعي ظواهر اللغة فيضعف كلامه الثالث منع استثنا الاكثر وعزاه البيضاوي
للحنابلة الرابع ان المستثنى منه ان كان عددا صريحا امتنع استثنا الاكثر كالف الا تسع مائة
والا جاز فيجيد احرارا الا الصقالبة وهم اكثر قال الرهوني ومال اليه اللخمي من اصحابنا وذهب
عبد الملك ابن الماجشون من اصحابنا الى انه لا يستثنى من العدد عقد صحيح كمائة الا عشرة
ويجوز الكسر وذهب بعضهم الى منع الاستثنا من العدد مطلقا قائلا لان اسما الاعداد
نصوص والتخصيص انما يصح في الظواهر لا في النصوص وصححه ابن عصفور ص والاستثنا
من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة ش ذهب الجمهور والشافعي الى ان الاستثنا
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وخالف الحنفية في القسمين كما صرح به القرافي
والصفي الهندي وحكى الامام في المعالم الاتفاق على ان الاستثنا من الاثبات نفي
ومن اطلاق المصنف هذا القسم حذر لمن الاشعار بنوا فيه على طريقة الامام قال القرافي
واعلم ان الكل متفقون على اثبات نقيض ما قبل الاستثنا لما بعده ولكنهم اختلفوا اي
النقيض المحكوم به وهو القيام مثلا والحنفية يثبتون نقيض الحكم فيصير ما بعد
الاستثنا عندهم غير محكوم عليه بنفي ولا اثبات وانما ثبت الحكم عندهم بقرائن الاحوال
الدالة على ثبوته كالذي لفظ بالشهادتين فان كل متلفظ انما قصده التوحيد لا التعطيل

قال والخلاف مخصوص بما عدا الشروط ونحو الصلاة الا بطهور فانه لا يلزم من القضا بالنفي الحكم
عدم الشرط ان يقضي بالوجود الحكم وجود الشرط لان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
فيها للاول وقع في نسخة المحلي من الحاصل عقب قوله خلافا لابي حنيفة وقيل في الاول
فقط وفي هذه الزيادة اشعار بطريقة الامام الثاني هذا الخلاف انما هو في غير الا التي
للسقة فاما التي للصفة فلا اخراج فيها ولهذا حكى الابياري عن القرافي انه اذا قال عندي
درهم الا قيراطا بالنصب لزمه نصف درهم وان قال الا قيراط بالرفع لزمه درهم كامل
لان الا هنا بمعنى غير فكانه قال له عندي الدرهم المغاير للقيراط **ص** والمتعدد ان
تعاطفت فللاول والا فالكل لما يليه ما لم يستغرقه **ش** يعني ان الاستثنا اذا تعدد
فلا يخلو اما ان يكون معطوفا بعضه على بعض بحرف العطف نحو له عندي عشرة الا اربعة
والا اثنين وهذا يرجع الى الاول او لا يكون معطوفا وهو على قسمين احدهما ان
يكون الثاني مستغرق الذي يليه نحو له عندي عشرة الا ثلاثة الا اربعة وهذا يعود كله
للاول كالعطف والثاني ان يكون غير مستغرق وهذا الحكم عائد على ما يليه ونحو هذا
الكلام للامام قال الفهري وهو تفريع على صحة استثنا الاكثر وحكى القرافي عن الامدي في
هذا القسم الاخير خلافا وهو هل يعود على الاستثنا الاول او يعود على اصل الكلام
وحكى عن ابن الحاجب انه قال الاستثنا من الاستثنا جائز خلافا لبعض الناس وقد جا
في القران العظيم الا آل لوط الا امراته قال والسيرافي في شرح سيبويه اذا قال له
على عشرة الا تسعة الا ثمانية وهكذا الى الواحد لزمه الاعتراف وقع بخمسة بنا على عود
الاستثنا الثاني على الاول والثالث على الثاني وهلم جرا وان الاستثنا من النفي
اثبات قال وكذا اذا ابتدا بالنفي نحو ماله عندي عشرة الا تسعة الى آخره **ص**
والوارد بعد جمل متعاطفة للكل تفريقا وقيل جمعا وقيل ان سيق الكل لغرض وقيل
ان عطف بالواو وقال ابو حنيفة والامام للاخيرة وقيل مشترك وقيل بالوقف
ش الاستثنا الوارد بعد جمل متعاطفة قال الفهري لم يختلف الاصوليون في جواز
عوده الى الجميع نحو والذين لا يدعون مع الله الها آخر الاية ولا في جواز قصره على بعضها
متقدم ذلك البعض او متاخر فجا عوده الى الاخيرة بالاتفاق في قوله تعالى والذين يرمون

والذين يرمون المحصنات الاية ولم يعد الى الاولى باجماع لكن الجلد حق للادمي
لا يسقط بالتوبة قال الابياري واختلف هل يسقط التوبة الحد والثاني وبه قال
الشافعي في احد قوليه انها تسقطه واتفقوا على ان التوبة تسقط حد الحرابة واختلفوا
في عود الاستثنا في الاية على الجملة الثانية وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فقال
مالك والشافعي يعود عليها وخالف الحنفي قال الفهري وانما الخلاف في الظهور اذ الكل قرينة
او دليل يصرف الاستثنا الى احد الكل وفي ذلك مذاهب احدها وبه قال مالك والشافعي
واصحابهما والاكثر انه يعود الى جميع الجمل وقول المصنف تفريقا وقيل جميعا معناه هل يعتبر
عوده عليها بتقدير تكرره اي وهي باقية على تفريقها ونظيره ثم فيما اذا قال لها انت طالق
ثلاثا وثلاثا الا اربعا فان قلنا ان المفرق لا يجمع وهو الاصح اوقعنا الثلاث لان قوله الا
اربعا استثنا من كل منهما وهو باطل لاستغراقه وان جمعنا المفرق فكانه قال ستا الا اربعا
فيقع ثنتان هكذا قرره ولي الدين قال ولم ار من تعرض لهذا التفريع وان كان الخلاف
في التفريق والجمع معروفا ولم يذكر الشارح هذا ولم يشرحه الثاني قال امام الحرمين
ان الكلام ان سيق لغرض واحد نحو وقفت على بني فلان داري محبست على اقاربي
وضيعتي مسبلة على خدمي وجيراني الا ان يفسق منهم فاسق فهذا يعود الى الكل فان لم
يسق لغرض واحد فالوقف الثالث انه يرجع الى الكل ان عطف بالواو وما في معناها
من الاشتراك فتكون الجمل شبيهة بالمفرد ومنهم من جعل الخلاف انما هو في الجمل
المعطوفة بالواو والصحيح ما ذهب اليه المصنف وقد صرح القاضي في التقريب بالفا
وثم واو وحكى القرافي عن الامام انه لم يذكر العطف بل قال الاستثنا المذكور عقيب الجمل
الكثيرة وقال القرافي اما الواو والفاء وثم وحتى فهذه يتاتى فيها خلاف العلما لانها تجمع
بين الشيئين في معاني الحكم ويمكن الاستثنا منهما او من احدهما واما بل ولا ولكن فهي لاحد الشيئين
بعينه فهذه هل يمكن عود الاستثنا عليهما ام لا محل نظر واما او واما وام واما فهي لاحد
الشيئين لا بعينه ولا يتاتى اخراج الجمل المعطوفة بهذه في صورة النزاع الرابع وبه قال
ابو حنيفة واختاره الامام انه يعود الى الاخيرة فقط الخامس وبه قال المرتضى من الشيعة
انه مشترك لغة لان العرب وضعت الا لتركيب عائدة على الكل ولتركيب عائدة على الاخيرة
وهو مبني كما قال القرافي على ان العرب وضعت المركبات وفيه خلاف السادس التوقف وبه قال

القاضي الوقف بمعنا لا ندري اهو ظاهر في العود الى الجميع او الى الاخيرة وعزاه الامدي
وابن الحاجب للغزالي والذي في المستصفى اختيار مذهب الشافعي قال الزهوني وهذان
القولان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه
فيها ولا يثبت في غيرها كما يقول الحنفية لاكن الحنفية يقولون لظهوره عدم تناوله والاخران
لعدم ظهور تناوله مخبر قال القرافي في شرح المحصول الاستثنا بمشيئة الله تعالى اذا تعقب
الجمل يختلف فيه ايضا والوارد بعد مفردات اولا بالكل يعني ان الاستثنا الوارد بعد المفردات
هو او لا بعوده لكنها لعدم استقلالها قال ولي الدين واقتضى كلام جماعة الاتفاق فيه وقال
الرافعي في الطلاق اذا قال لحفصة وعمرة طالقتان ان شا الله فهو من باب الاستثنا
عقب الجمل وصوبه من ان لتقدير حفصة طالق وعمرة طالق وهذا على مذهبهم ان الاستثنا
بالمشيئة يصح في اليمين بالطلاق ومثل له المحلي بقوله تصدقت على الفقرا والمساكين
وابنا السبيل الا الفسقة ص اما القران بين جملتين لفظا فلا يقتضي التسوية
في غير المذكور حكما خلافا لابي يوسف والمزني ش يعني ان القران بين الجملتين
في اللفظ لا يقتضي التسوية عند الجمهور في غير الحكم المذكور نحو قوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم وعنه قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفطرة
الختان ونتف الابط وقص الشارب الحديث وذهب ابو يوسف والمزني وعزاه الباجي
في المنهاج لبعض اصحابنا الى ان القران يوجب التسوية وعليه تكون العمرة واجبة
كالحج وان لم يكن الحكم المذكور معهما الا وجوب الاتمام ووقف لابن عباس رضي الله عنه
لما سئل عن وجوب العمرة انها لقرينتها في كتاب الله وما من احد الا وعليه حجة وعمرة
الثاني الشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
ش اي الثاني من المخصصات المتصلة الشرط والحد الذي ذكره المصنف نحوه
للقرافي فما جنس وخرج بقوله ما يلزم من عدمه العدم المانع فانه لا يلزم من عدمه
عدم الحكم وبقوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم السبب وبقوله لذاته مقارنة
الشرط لوجود السبب فانه يلزم منه وجود الحكم لاكن لا لذات الشرط او مقارنة المانع
فيلزم عدم الحكم فقوله لذاته راجع للعدم والوجود هذا معنا كلام القرافي
في وهذا الحد احسن من حيث ان مقارنة المانع لفقد الشرط لا لا لاجوله بل الحكم يثبت

الحكم لعدم الشرط وزاد المهري في هذا الحد بعد لذاته وليس بمفهوم ليخرج جزء العلة فانه
كالشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ومعنا المفهوم الداخل
في مسمى الماهية فركن الماهية معدوم لها بخلاف شرطها لانه خارج عنها وتفريق القرافي
بان جزء العلة مناسب في نفسه كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنا والشرط مناسب
في غيره كالحول فانه مكمل للغنا في النصاب راجع اليه وفي نسخة المحلي بكتابة الاحمر
الذي هو علامة للاصل عقب لذاته عقلي وشرعي وعادي ولغوي وليس بثابت
على ما في الاصل فالعقلي كالحياة للعلم فان العقل هو الذي حكم بان العلم لا يوجد الا بالحياة
والشرعي كالطهارة فان الشرع هو الحاكم بذلك والعادي كالسلم مع الصعود واللغوي
ما يتوقف عليه امر ما بصيغة ان وما في معناها مثل ان دخلت الدار فانت حر فان الامر
المعلق هو الذي وضعوا هذا الترتيب لان الشرط على ما قاله الزهوني وغيره تارة يتحد
وتارة يتعدد واذا تعدد فاما على طريق الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما معا
او على البدل حتى يحصل بحصول احدهما فهذه ثلاثة والجزا ايضا كذلك فاذا اعتبرت
التركيب صارت تسعة من الشرط في الثلاثة من الجزا بتسع صور فلو قال ان دخلتما الدار
فانتما طالقتان فدخلت احداهما فقيل يطلقان معا وقيل الداخلة فقط وقيل لا تطلق
واحدة منهما بناء على انه على الجمع او على البدل كذا ذكره ولي الدين الزهوني ويحتمل عندي
المسايل وجها اخر وهو ان يقال ان كونه على الجمع او على البدل متساويا في الاحتمال
فيرجع فيه الى نية الحالف فان لم يكن له نية فقيل يلزمه الطلاق فيهما احتياطا للفروج
او لا يلزمه بنا على ان حصول الشك في الرافع للعصمة ولا تاثير له او يحتاط في الداخلة لان
حصول السبب الموجب لتحريمها اقوى وهذا الاصل اشار اليه المازري في الايمان بالطلاق
تنبيهات الاول صرح المهري بان الشروط اللغوية هي المقصودة في باب التخصيص
وقال غيره الشروط اللغوية اسباب وبعضهم قال الغالب كونها اسباب واذا ثبت هذا
تخصيص الشرط المذكور لا يتناولها بل يخرج منه لانه يخرج السبب وتحو هذا للقرافي في شرح المحصول
الثاني قال القرافي ايضا اختلف في الشروط هل يقع مع الشرط او بعده وعليه تخرج وان
طلقتك فانت حر الثالث اذا كان الشرط ما يلزم من عدمه العدم فلا يصح ان يقع المشروط
بدون الشرط وهذا مقتضى كلام الاصوليين قال الشيخ ابو اسحاق الشاطبي ووقع في كلام بعض

الاصوليين اصل اخر وعزي للمذهب مالك ان الحكم اذا وجد سببه وتوقف حصوله سببه على
شرط فهل يصح وقوعه بدون الشرط ام لا قولان اعتبارا باقتضاء السبب او بتخلف الشرط
وربما اطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الاصل مطلقا ويمثلون ذلك بامثلة منها اخراج الزكوة
قبل الحول والحنث قبل الكفارة وعفو المقتول عن القصاص او الدية قبل ازهاق
نفسه واذن الورثة للموصي باكثر من الثلث ومن جامع فالتذ فاغتسل ثم خرج منه الماء
بعد الغسل فكل ولكن الاكثر اجرو هذه المسائل على عدم اعتبار الشرط بل نقول في مسئلة
تقديم الزكوة عند من اجازه ان الحول شرط في الاختتام فالحول كالوقت الموسع وكذا مسئلة
الكفارة واما زهوق النفس فهو شرط في القصاص او الدية لا في العفو وهذا متفق عليه
اذ العفو بعده ممكن ومسئلة اذن الورثة بناها على ان الموت سبب في صحة التمليك
والمرض سبب في تعلق حقهم لا في الحكم والقائل بعدم الانعقاد يصح ان يقول الموت شرط ومسئلة
الانزال يصح بناها على انه ليس بشرط في هذا الغسل او انه لا حكم له لانه انزال عن مقارنة
للذة قال وعلى الجملة هذه الاشيا لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط فبقي
الاصل المعلوم وهو اعتبار الشرط في حصول الحكم سالما من المعارض ص وهو كالاستثنا
اتصالا واولى بالعود على الكل على الاصح ويجوز اخراج الاكثر به وفاقا ش ذكر
في الشرط ثلاث مسائل الاولى في شرط اتصاله بالكلام وذكر انه كالاستثنا وهي عبارة
ابن الحاجب والاصفهاني وظاهر ذلك يقتضي جريان الخلاف المتقدم فيه وقال
الامام الفخر شرط الاتصال اتفاق قال القرافي والفرق بينه وبين الاستثنا وذلك
ان الشرط يقتضي الحكمة والمصلحة فلا يتاخر بخلاف الاستثنا الثانية اذا تعقب
جملا فالاصح عوده على الكل وادعى الحنفي على ذلك لان الشرط متقدم تقديرا وان تاخر
في اللفظ فاذا تعددت الجمل تقدم على جميعها وذلك يوجب رجوعه الى كل ما تقدم عليه
وحكى عنه الامام في المعالم في الاستثنا بمشيئة الله تعالى بل انه يعود على الجميع ايضا
وزان ذلك من هنا الشرط وذكر الامام عن بعض الادبا ان الشرط يعود على ما يليه
فقط والمختار هو الوقف الثالثة اخراج الاكثر به ذكر في المحصول الاتفاق عليه فاذا قال
اكرم بني تميم ان كانوا علما وان كان الجهال اكثر وقال الصفي الهندي قد لا يبقى من مدلوله
شي نحو اكرم من يدخل الدار ان اكرمك وقد لا يكرمه احد واورد على نقل الاتفاق اخراج الاكثر
الاتفاق

ما تقدم في التخصيص من العود الا انه لابد من تصاحبه يقرب من مدلوله العلم واجاب الشارح
بحمل الاتفاق على انه اذا كان الباقي غير محصور والاقرب في الجواب ان يحمل ما في التخصيص
على ما سوى الشرط تنبيه يجوز تقديم الشرط وتاخيره واختار الامام التقديم واختار الفرا
التاخير **الثالث الصفة** كالاستثنا في العود ولو تقدمت اما المتوسطة
فالمختار اختصاصها بما وليته ش اي المخصص الثالث من المتصل التخصيص
بالصفة نحو اكرم بني تميم العلما قال المصنف وهي كالاستثنا في العود ولو تقدمت نحو وقفت
على محتاجي والدي واولادهم فيشترط الحاجة في اولاد الاولاد على المختار وقال الامام
ان كانت متعلقة بالاخر اعادة الصفة اليهما كقولك اكرم العرب والعجم المومنين
قال القرافي لان قوله العجم لا يستقل بنفسه بل هو معطوف على العرب في عامله فلما
كان العامل واحدا والتشريك وقع بالعطف كان احدهما متعلقا بالاخر واما الصفة
المتوسطة بين الجمل فقد ذكر ولي الدين عن المصنف انه قال لا نعلم فيها نقلا ويظهر اختصاصها
بما وليته وقال المحلي تحتمل ان يقال تعود على ما وليها كما اذا قال حبست على ولدي
الفقرا واولادهم فعلى ما اختاره المصنف تختص بالولد وعلى الاحتمال الاخر تعود اليهما
تنبيه من الصفة كالاستثنا في اخراج الاكثر والمساوي نظر فيه ولي الدين وقال
الظاهر انه لا يجري على الاستثنا انتهى والاقرب عندي جريانه على الشرط **الرابع الغاية**
كالاستثنا في العود والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تات مثل حتى يعطوا الجزية اما مثل
حتى مطلع الفجر فلتحقيق العموم وكذا قطعت اصابعه من الخنصر الى البنصر ش الرابع من
المخصصات المتصلة الغاية وهي منتهى الشي وحكى القرافي فيها اختلافا هل هي وجودية
وان قربناها بالعدم الذي يلي الجزء الذي يكون عدميه وذكر عن التبريزي ما نصه هل يجب
ان يكون الغاية اول جزء من المحدود غاية ذا الجزء فيه خلاف وقيل ان كانت الغاية اول
جزء من المحدود غاية الكل فالجزء فيه خلاف من منفصله عن ذي الغاية فالغاية
اول اجزائها كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان لم يكن منفصلا كقوله تعالى وايديكم
الى المرافق فالغاية اخراجها قال القرافي وهذا الخلاف الذي ذكره في اندراج الغاية
في المغيا هل كل اجزائها او بعضها لم اره الا له وحكاية ولي الدين الخلاف هنا فيما بعد الغاية
هل يدخل فيما قبله لا يصح لان الخلاف انما هو في المغيا لا فيما بعده كما صرح به القرافي قال

في ابنا او صنوه هي الغاية وهي محل الخلاف لا ما بعدها فمراد القرير هنا فالغاية كالاستثناء في
العود فاذا قال وقفت على اولادي واولاد اولادي واولاد اولادي الى ان يستغنوا رجع الى
الجميع على راي الاكثر كالاستثناء وقد صحح الامدي تبعا ثم قد تكون الغاية والمغيا متحدين
او متعددين او احدهما متعدد على الجمع او البدل على ما تقدم في الشرط كما صرح به الامدي
وهذا في الغاية المخصصة وهي التي لم يتقدمها عموم يشملها لو لم تات نحو حتى يعطوا الجزية
عن يد فلولا هذه الغاية لقتلناهم ولو اعطوها اما الغاية التي لتحقيق العموم وتاكيده
نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر فليست لتخصيصه وكذا قولك قطعت اصابعه من الخنصر
الى البنصر وسوابه الى الابهام كما شرح في المختصر قال المحلي والمعدل عنه لما هنا الحزاما فيه
من السجع مع البلاغة المحوجة الى التوثق في فهم المراد تنبيه قال المحلي الخنصر والبنصر
بكسر اولهما وثالثهما **الخامس** بدل البعض من الكل ولم يذكره الاكثر وصوب الشيخ
الامام **ش** الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض من الكل نحو ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فمن استطاع بدل من الناس وهو بدل بعض من كل وذكره
ابن الحاجب في المخصصات المتصلة وانكره عليه غير واحد لان المبدل منه في نية الطرح
فلم يتحقق فيه هنا الاخراج ولذا لم يذكره الاكثر في المخصصات **القسم الثاني**
المنفصل يجوز التخصيص بالحس والعقل خلافا لشذوذ ومنع الشافعي تسميته تخصيصا وهو
لفظي **ش** لما فرغ من المتصل شرع في بيان المنفصل وهو المستقل اي لانه لا يحتاج
معه الى ذكر العام وهو اما بالعقل او الحس او الشرع فمن العقل كما قال الامام قسمان
نظري وضروري ومثل النظري باخراج الصبي والمجنون من اية الحج بما علم ان شرط التكليف
العقل وقال القرافي انه هو تخصيص بالسمع لا بالعقل لتكليف ما لا يطاق ومثل الضروري
بخروج الذات والصفات العلية من قوله تعالى الله خالق كل شيء اي لان العقل قاض بان
التاثير لا يكون الا في الممكنات والله تعالى واجب الوجود وحكى الزهوني عن البيضاوي
ان الشيء يختص بالموجود لانه في الاصل شاء اطلق بمعنى شاء تارة وبمعنى مشيء وجوده فوجوده
شاء الله وجوده فهو موجود قال وعلى هذا التقرير لا مثنوية في العموم المذكور لعدم
صدقه على ما ذكر واما الحس فمثاله قوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها فان الحس يدرك
ان الريح لم تدمر الارض والجبال وحكى الامدي منع التخصيص بدليل العقل عن طائفة

شاذة من المتكلمين لان ما ناه العقل لا يتناوله العموم والامنع الشافعي من تسمية ذلك تخصيصا
وصرح امام الحرمين في البرهان بان الخلاف لفظي كما ذكر المصنف **ص** والاصح جواز
تخصيص الكتاب به والسنة بها وبالكتاب والكتاب بالمتواترة وكذا بخبر الواحد عند الاكثر و
ثالثها ان خص بقاطع وعندي عكسه وقال الكرخي بمنفصل وتوقف القاضي **ش** في التخصيص
بالسمع مسائل الاولى تخصيص الكتاب بالكتاب كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومقابل الاصح منع ذلك وعزاه
القرافي لبعض الظاهرية الثانية تخصيص السنة بالسنة ومثاله في تخصيص الاحاد بالاحاد
قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
ويشمل كلام المصنف تخصيص السنة المتواترة بمثلها والمتواترة بالاحاد وعكسه وصرح القرافي
بان تصور المتواترة من السنة في وقتنا عسر ومقابل الاصح في تخصيص السنة بمثلها عزاه ولي
الدين لداود وطائفة الثالثة تخصيص السنة بالقران وهي اما احاد او متواترة وعلل
الاصح به عزاه ولي الدين لبعض اصحابنا الرابع تخصيص القران بالسنة وهي قسمان متواترة واحاد
اما المتواترة فحكي الهندي وابن الحاجب وغيرهما الاتفاق على جواز تخصيص القران بها وقال
القرافي يجوز عندنا كانت قولا او فعلا خلافا لبعض الشافعية وهو محتمل لان يعود على الفعل
فقط كما حكاه ولي الدين او على الجميع كما حكاه الزهوني وهو ظاهر كلام المصنف ومن امثلة
ذلك في المحصول تخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه الصلاة والسلام
القاتل لا يرث واعترضه القرافي بانه غير متواتر وكذا ما ذكر من الامثلة ثم قال وهذا لا يرد
عليه اذا كان زماننا هو زمن النسخ او التخصيص وليس كذلك فان زمن الصحابة مورد ذلك
وهذه الاحاديث كانت عندهم متواترة واما الاحاد فاختلف في تخصيص القران به على
مذاهب احدها الجواز مطلقا وبه قال الجمهور مالك والشافعي واحمد واكثر الفقهاء والاصوليين
وعزاه الامدي وابن الحاجب والهندي لابي حنيفة قال الزهوني ولا يثبت ذلك
عندهم ولعله للشارح الثاني المنع مطلقا وبه قال بعض المتكلمين وبعض المعتزلة ولا يبعد
اخذها القول من الخلاف الذي في مذهبنا في اباحة سباع الوحش الثالث وبه قال ابن
ابان ان كان العام خص قبله بدليل قطعي جاز لانه صار مجازا فضعفت دلالته والا فلا
والاقرب قوله ان حديث النهي عن قتل النساء والصبيان ان كان ورد بعد العراج اهل الذمة

بيع لبعض الصحابة احادا وجب العمل به فان تقدم على اخراج اهل الذمة لم يعمل به الثالث الرابع
ـس قاله ابن ابان وهو قول المصنف قال ولي الدين ووجهه ان غالب العمومات
مخصوصة فاقتصارنا على تخصيص ما لم يخص وقد ذكر بالحاق الفرد بالغالب بخلاف المخصوص
بقاطع فانه قد حصل الغرض من دخوله في الغالب بذلك التخصيص وفيه نظر لان مقتضى
توجيهه الاخصوصية لكونه بقاطع الخامس وبه قال ابو الحسن الكرخي ان خص بدليل
منفصل جاز والا لم يجز والفرق بينهما الاثر ان التخصيص بالمتصل لا يخرج العام عن تناوله
حقيقة السادس وبه قال القاضي ابو بكر الوقف قال ولي الدين والوقف اما بمعنى عدم
العلم وبمعنى وقوع التعارض في القدر الذي دل العموم على اثباته والخصوص على نفيه فيتوقف
عن العمل وهو ظاهر كلامه في التقريب قال الهندي والاولى ان يقال في توجيه ما صار اليه الجمهور
ان اشعار الخاص بالحكم اما نص او انص فاشعاره به اقوى من اشعار العموم به فكان العمل
به اولى وقد اعتمدوا في المسئلة على الاجماع وقرروه بان الصحابة رضي الله عنهم خصصوا عمومات
الكتاب بالاحاد في وقائع يفيد مجموعها القطع به قال والجواز ان الترجيح بحسب خصوص
الوقائع لتقابل الدليل الظني فيتبع المجتهد في كل واقعة ما يغلب على ظنه تنبيهان
ذكرهما ولي الدين احدهما ان هذا الخلاف في خبر الواحد انما هو فيما اذا لم يجمعوا على
العمل به فان اجمعوا على ذلك خص به الكتاب بلا خلاف الثاني ذكر القاضي ابو بكر ونحوه
للامام في البرهان ان هذا الخلاف جار في تخصيص السنة المتواترة بالاحاد ص
وبالقياس خلافا للامام مطلقا وللجبائي ان كان خفيا ولقوم ان لم يكن اصله مخصصا من العموم
وللكرخي ان لم يخص بمنفصل وتوقف امام الحرمين ش اختلف في جواز تخصيص عموم
القران بالقياس على مذاهب احدها الجواز وبه قال الائمة الاربعة والاشعري
والجمهور فان اية الزنا وهي قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
مخصوص بقوله فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
ولحق العبد بالامة قياسا الثاني المنع وبه قال عبد الجبار واختاره الامام في المعالم
واختار في المحصول ما ذهب اليه الجمهور الثالث المنع ان كان القياس خفيا والجواز
ان كان جليا وبه قال ابن سريج وبعض الفقهاء وعزاه المصنف للجبائي والذي عزاه ابن
الحاجب المنع مطلقا الرابع المنع ان لم يكن اصل ذلك القياس مخرجا من ذلك العموم

بنص

بنص فان كان مخرجا منه جاز كما تقدم في اية الزنا الخامس المنع ان لم يخص او خص بمتصل
فان خص بمنفصل جاز وهو قول الكرخي السادس الوقف في القدر الذي تعارضا فيه وبه
قال امام الحرمين والقاضي ايضا وذكر الهندي عن ابن ابان انه ان خص بقاطع جاز تخصيصه
والا فلا وحكى ابن الحاجب والابياري عنه ان كان مخصصا جاز والا لم يجز وفي نسخة
عند المحلي بعد قوله ان كان خفيا ولابن ابان ان لم يخص مطلقا فحكاية ابن الحاجب وليس
بثابت عندنا في الاصل وقال الغزالي الاعتبار باغلبهما ظنا قاله الهندي ولعله الاصح والانسب
القرافي القول بتفريق ذلك في الجزء تنبيهان الاول قال ولي الدين محل الخلاف في القياس
المظنون اما المقطوع فيجوز تخصيصه به قطعا كما اشار اليه الابياري الثاني ظاهر كلام المصنف
ان محل الخلاف هو تخصيص عموم القران بالقياس والحق ولي الدين السنة وقيدها الامام
في البرهان والابياري والهندي بالمتواترة وفرض المسئلة عند ابن الحاجب العموم بالقياس
ص وبالفحوى وكذا دليل الخطاب في الاصح ش اما تخصيص العموم بالفحوى الذي هو عبارة
عن مفهوم الموافقة فظاهر كلام المصنف انه متفق عليه قال ولي الدين وهو مقتضى كلام غيره وصرح
به الاصفهاني لكن اطلق الكلام في المفهوم واذا قلنا ان دلالته قياسية فلا يبعد جريان الخلاف فيه اذا
كان الالحاق فيه مظنونا او ثبت الاصل بخبر الواحد ومثاله لو قيل من اساء اليك فعاقبه ثم قال اذا
اساء اليك ابوك فلا تقل له اف واما التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة كما لو ورد وجوب
الزكوة في الغنم ثم ورد نفيه في سائمة الغنم الزكوة فان العام يخصص بالمعلوفة عند القائل
بالتخصيص به والجواز بعضهم على الخلاف في حجيته وقال الامام في التخصيص به نظر وان
قلنا بحجيته لكونه اضعف من دلالة العموم ص وبفعله صلى الله عليه وسلم وتقريره في
الاصح ش اما فعله عليه الصلاة والسلام فيخصص العموم عندنا وعند الشافعية والحنفية
والكرخي منهم ومثاله ما لو قال عليه الصلاة والسلام الاستقبال للحاجة حرام على كل مسلم
ثم فعله فهو مبين انه غير مراد من العام وهذا ان لم يثبت اتباع الامة له بدليل خاص اما لو ثبت
فهو ناسخ للاول ولو ثبت اتباعه بدليل عام مثل قوله تعالى فاتبعوه ففيه اختلاف قيل
انه يجب علينا الاقتداء به في هذا الفعل ودليل الاتباع مخصوص بهذا وهذا اختار ابن الحاجب
وقيل يجب علينا العمل بالعموم ودليل الاتباع فيتبع في غيره هذا وقيل بالوقف هذا على تقدير
ورود اللفظ بتلك الصيغة ولفظ الحديث في النهي عن الاستقبال والاستدبار لا يتناوله

وكذلك مستثنى من عموم الحوالة والاثمة والبقاع فيكون حديث ابن عمر مخصص له في
استدبار القبلة في البنيان لانه ثبت الاتباع بما خاص في هذا وهو فيما سنا عليه لانه اشد
احتراما وتعظيما والنسخ لا لامكان الجمع واما تقريره فيخص بالتخصيص على فعل تقدمه في عام
جمهور انه مخصص للفعل ثم ان ثبت هنا هو موجب التقرير يلحق به من شاركه فيه وان
لم يثبت فالمختار عدم التعدية تنبيه قال ولي الدين لم يذكر المصنف التخصيص
بالاجماع مع كونه في المختصر والمنهاج لان المخصص هو دليل الاجماع لا نفسه وكان في اصل
المصنف هنا والاصح ان مخالفة الامة تتضمن ناسخا نص عليه والحقه بباب النسخ وكان
ينبغي ان يلحق هنا وان عمل الامة في بعض افراد العام بما يخالفه يتضمن تخصيصا وحكى بعضهم
الاتفاق على صحة تخصيص الكتاب والسنة بتخصيصهم اية القذف بالحر ص وان عطف العام
على الخاص ورجوع الضمير الى البعض ومذهب الراوي ولو صحابيا وذكر بعض افراد العام
ولو باخص من حكم العموم لا تخصيص ش فيه مسائل احدها عطف العام على الخاص
لا يخصص العام وهي عكس المسألة المتقدمة في العموم وفي المحصول ذكر الخلاف فيهما عن
الحنفية ومثالها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه عام
في المطلقات وفي المتوفى عنهن والاية معطوفة على الحكم في المطلقات وهو قوله
تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية الثانية رجوع الضمير نحو قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير في بعولتهن وبردهن
راجع للرجعيات هنا مذهب مالك والاكثر واختاره الغزالي والامدي وابن الحاجب
وغيرهم وحكى القرافي عن الشافعي تخصيصه به قال ولي الدين وهو منقول عن اكثر الحنفية
وفي المحصول للامام اختيار الوقف وظاهر كلام ابن الحاجب ان اعادة الظاهر كاعادة الضمير
وقال الهندي الظاهر انه يحمل في الظاهر على المعهود الثالثة تخصيص العام بمذهب الراوي
وفيه مذاهب احدها وبه قال الجمهور وعزاه القرافي لمالك انه لا يخصص الثاني وهو مروي
عن الحنفية ومنهم من يعزي الخلاف في الصحابي الثالث ان الراوي ان كان صحابيا خصص
لمذهبه وان كان تابعيا لم يخصص ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام من بدل دينه
فاقتلوه فان مذهب راويه ابن عباس ان المراة لا تقتل بالردة وعليه اعتمد الحنفية في عدم
قتل المرتدة واما مخالفة الراوي لما رواه بالكلية او حمله ما رواه على احد محامله فسياتي الكلام

ان شاء الله حيث ذكرها المصنف الرابعة ذكر فرد من افراد العام والحكم عليه بمثل الحكم على
العام لا يقتضي تخصيص العام لان التخصيص انما يكون حالة كون احدهما نفيا والاخر اثباتا
الا ان يكون الخاص مفهوم يقتضي نفي الحكم عن غيره فيجري فيه التخصيص بالمفهوم نحو قوله تعالى انما حرم
عليكم الميتة والدم مع قوله في الاية الاخرى او دما مسفوحا فانه يقتضي بمفهومه ان غير
المسفوح غير محرم الاكل فيخصص عموم الاية الاولى وهذا هو المشهور وقيل انه ليس محلا وهو
جار على ان المفهوم لا يخصص العموم وقول المصنف ولو باخص من حكم العموم معناه انه لا فرق بين
ان يذكر لذلك الفرد جميع حكم العام او بعض حكمه كما لو لم يذكر في حديث شاة ميمونة وهو قوله
عليه السلام دباغها طهورها مع قوله اذا دبغ الاهاب فقد طهر الا بعض افراد الطهارة كالصلاة
فيه مثلا او بيعه وذكر ولي الدين عن الشارح انه لم يتعرض لذكر هذه الزيادة فلعلها غير
ثابتة في المختصر كما في النسخ الواصلة الينا ص وان العادة بترك المامور به تخصص
ان اقرها النبي صلى الله عليه وسلم او الاجماع وانه لا يقتصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح
له العادة السابقة ش العوائد على قسمين عوائد لصاحب الشرع وهي الحقائق
الشرعية وقد تقدم الكلام عليها وهي مخصصة لعموم الفاظه كما صرح به القرافي هنا ويفيد
ايضا لحمل قوله عليه الصلاة والسلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف انه مختص باليمين
بالله لان اليمين في عادة الشرع وعوائد الناس والكلام فيها في موضعين احدهما تخصيصها للعمومات
الشرعية والثاني تخصيصها لعمومات الفاظهم اما الاول وهي المقصودة هنا فعلى ضربين
عادة قولية وعادة فعلية اما القولية فكاطلاق اسم الدابة على حيوان خاص وهذه تخصيص
العموم اذا بلغ الاستعمال الى حد النقل وهجر الاول او صار كالمهجور واما الفعلية فعلى قسمين
عادة متقررة قبل ورود العام وعادة بعد ورود العام فاما التي قبل وروده فكما لو نهى
عن بيع الطعام بالطعام متفاضلا وجرت العادة ببيع بعضه متفاضلا وكانت في زمنه
عليه السلام واقرهم عليها او بعد زمنه ودل على جواز بيع ذلك النوع بجنسه متفاضلا
الاجماع فهذه العادة مخصصة والمخصص حينئذ في الحقيقة الاقرار في الاول
ودليل الاجماع في الثاني ومن هذا ما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى ادعوهم لابائهم انه مخصوص
بمن غلب عليه ذلك حتى صار لا يعرف الا به كمقداد بن الاسود فان الاسود ليس هو والده
بل قد تبناه واستدل على التخصيص باستمرار الاطلاق على ذلك بعد ورود النهي

بغير نكير واما المتقررة فيما ورد والعام كما لو كان عادتهم تناول البر من الطعام فورد خطاب
عام بتحريم الربا في الطعام فهذه ذهب الجمهور انها ليست مخصصة بل اللفظ باق على عمومه وهو
معنى قول المصنف وانه لا يخص بالمعتاد ولا بما وراءه بل يطرح له العادة السابقة
قال الرهوني والظاهر ان الخلاف في حال لانه قد يلزم من غلبة التناول علبة الاسم
وعندي ان ما ورد عن مالك من تخصيص عموم قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
بالشريفة وانها لا تجبر على رضاع لانها العادة ذلك ليس ... القسم فقط بل منه ومن الذي
قبله والمعتمد هو الذي قبله وذلك ان هذه العادة كما ذكر بعضهم هو ان هذه هي عادة العرب
قبل الاسلام واستمر الامر فيها بعد الموضع الاسلام الى زمن مالك فاقرارها في زمن الوحي
يقتضي التخصيص واما الموضع الثاني وهو تخصيصها العموم الظاهر ... فقد وقع لابن القاسم في بعض
المسائل عدم التخصيص بالفعلية منها مسئلة من حلف الا يأكل لحما حنث باكل لحم السمك وما حكاه
القرافي في الصحيح على ان الفعلية لا تخصص ولا تقيد ليس بصحيح وقد اعترضه الشيخ ابن عرفة
بمسائل في المذهب **ص** وان نحو قضى بالشفعة للجار لا يعم وفاقا للاكثر **ش** يعني
ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ العموم كما لو قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع
الغرر وقضى بالشفعة للجار فلا يقتضي تعميما عند الاكثر واختاره الغزالي والامام وقيل
يقتضي العموم واختاره ابن الحاجب والهندي لان الصحابي عالم باللغة فلا ينقل لصيغة عامة
الا عند القطع بالعموم او ظهوره وصدق الراوي يغلب على الظن لانه عدل فيجب العمل به
وقال القرافي قول الراوي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين يحتمل معنيين
لمعنى الفتيا وهذا يأتي فيه العموم والثاني الحكم بمعنى فصل الخصومات وهذا يتعين فيه
الخصوص وهذا الثاني هو الظاهر من ارادة الراوي وعليه فنصه الفقهاء بخلاف النهي عن
الغرر فانه ظاهر في الفتيا العامة واللام فيه للعموم والشارح كلام عن ... في الموضع نحو وتصرفه
عليه الصلاة والسلام تارة يكون بالفتيا فيعم وتارة بالقضا او الامامة فلا يعم وحكى
ابن رشد خلافا بين العلماء في سلب القتيل هل يفتقر فيه الى تنفيل من الامام او لا يفتقر فيه
الى ذلك وهو جار على ان قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه هل هو فتيا فيعم او حكم
مقتضى الامامة او القضا فلا يعم **تنبيه** قال الحلي قول الصحابي قضى بالشفعة للجار لفظ
عام معروف **ص مسئلة** جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه

والمستقل الاخص جائز ان امكنت معرفة المسكوت والمساوي واضح والعام على سبب
خاص معتبر عمومه عند الاكثر فان كانت قرينة التعميم فاجدر **ش** اعلم ان خطاب الشارع
جوابا للسؤال فله حالتان احدهما ان يستقل بنفسه والثانية الا يستقل دونه بل هو
تابع للسؤال في عمومه كما لو قال عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا وكذا في خصوصه ان كان خاصا كما لو سئل سائل
فقال توضأت بماء البحر فقال يجزيك فهذا خاص والخلاف في ذلك قال الرهوني وان ثبت
لحاق غيره به فبالقياس لا بالنص واما المستقل فلا يخلوا اما ان يكون مساويا وهو واضح او
اخص كما لو سئل عمن افطر في نهار رمضان فيقول من جامع في نهار رمضان فعليه كذا على الظاهر
وهذا جائز بشرط معرفة حكم المسكوت عنه اما بامر متقدم يعلمه السائل واما بان يكون في الجواب
تنبيه على حكم المسكوت عنه لتمكن السائل من الحكم منه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما ان يكون الجواب اعم كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة ان الماء طهور لا ينجسه
شيء وهو في الترمذي لهذا اللفظ وبحث ... ايضا ما اذا ورد العام على سبب من غير تقدم سؤال
كما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه الترمذي
ايضا وما عزاه المصنف للاكثر من انه محمول على عمومه هو المشهور عن مالك والشافعي وقال الرهوني
هو الصحيح عنهما وروي عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور ... انه يقصر على سببه وقال
الابياري هو مذهب مالك ثم ان محل الخلاف انما هو اذا لم يكن هناك قرينة على السبب فان
كانت هناك قرينة تقتضي قصره على سببه كقوله عليه السلام ليس من البر الصوم في السفر ... في
الرجل الذي ظلل عليه فليس من محل الخلاف وكذا لو دلت القرينة على التعميم كقوله تعالى
والسارق والسارقة فهي قرينة دالة على التعميم غير ان قول المصنف فاجدر اي فاحق
بالعموم يقتضي نفي الخلاف **ص** وصورة السبب قطعية الدخول عند الاكثر فلا تخص
بالاجتهاد وقال الشيخ الامام ظنية قال ويقرب منه خاص في القران تلاه في الرسم عام
للمناسبة **ش** الاكثر كما قال المصنف ان صورة السبب قطعية الدخول لكن بالقرينة
لا بالوضع وقيل ظنية وحكاه القرافي عن مالك ويعزى الى الحنفية واختاره والد
المصنف قال ويقرب من ورود العام على سبب خاص في القران تلاه في الرسم عام للمناسبة
وبيانه ان ما ورد في القران الكريم اية خاصة ثم يتلوها في الرسم اي الوضع فان تاخر في النزول

علة ومقتضى مناسبتها الهادخول ما دلت عليه الاية الخاصة فيه فهل يكون كالسبب في دعوى
القطع بالدخول او يكون كسائر العمومات قال والحق انه رتبة متوسطة دون السبب
وفوق العموم المجرد وقال القرافي في شرح التنقيح اذا ذكر الله تعالى عموما مثلا ثم قال لعبده
ذكر انه لا يفلح الظالمون او يذكره على الامور ثم قال لعبده ذكر ان الله مع المحسنين فانه
مما اختلف فيه اي في عموم الثاني او قصره على المذكور او لا وحكى الخلاف فيه عن المالكية وذكر
ولي الدين عز الدين انه ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم بل مخصص اتفاقا نحو قوله تعالى
ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا فان المراد من تقدم ذكره ولا يتم سبب ان الغالب
اللغوية اسباب والجزاء المرتب عليها مسببها وصلاحنا نحن لا يكون سبب المغفرة للغير
اما المرتكز شرطا فالصحيح الحمل على العموم

مسئلة

اذا تاخر الخاص عن العمل نسخ العام
والاخص وقيل ان تقارنا تعارضا في قدر خاص كالنصين وقالت الحنفية وامام الحرمين
العام المتاخر ناسخ فان جهلا فالوقف او التساقط وان كان كل عاما من وجه فالترجيح وقالت
الحنفية المتاخر ناسخ

ش

اذا تقابل دليلان واحدهما عام والاخر خاص واحدهما
عام من وجه وخاص من وجه والاخر كذلك فلا يخلو اما ان يتقارنا اي يذكر هذا عقب هذا
اولا والثاني لا يخلو اما ان يعلم المتاخر بينهما او يجهل فان علم المتاخر وكان احدهما خاصا والاخر
فان تاخر الخاص فلا يخلو اما ان يتاخر عن وقت العمل او لا فان تاخر عن العمل فالخاص ناسخ لما
قابله من العام لان تاخر البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز وان لم يتاخر الخاص عن وقت
العمل او تقدم على العام او تقارنا فالاكثر على التخصيص وقيل ان تقارنا تعارضا في قدر الخاص
كالنصين وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتاخر ناسخ وذكر القرافي في حمل العام على
الخاص عن الشيخ ابي اسحاق في اللمع ستة مذاهب احدها تقديم الخاص الثاني الوقف عن
القاضي الثالث عن الحنفية ان تاخر الخاص خصص وان تقدم نسخه العام الرابع عن
بعض اصحابهم ان ورد الخاص بعد العام كان ناسخا لما تناوله من العام بناء على ان البيان لا يجوز
تاخيره عن وقت الخطاب الخامس وبه قال اصحاب ابي حنيفة ان كان الخاص والعام متفقا
على العمل بهما قضي بالخاص على العام وان كان في السنة سقط هذا اذا علم التاريخ فان جهل قدم
الخاص عند الاكثر ونقل ابن الحاجب عن الحنفية التساقط وصاحب البديع الوقف
قال ولي الدين فهذه الثلاثة ذكر المصنف بينهما وان كان احد الدليلين عام من وجه خاص

من اخر فالمعتبر ما ترجح وقالت الحنفية المتاخر منهما ناسخ هكذا نقله المصنف عنهم وقال
القرافي لم اجده منقولا لهم في هذه المسئلة ولكنه قياس ما تقدم عنهم ومثله عند بعضهم وقوله
تعالى فان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم فيرجح الاولى بانه لم تدخله
على الصحيح خلاف الاخرى فانها مخصوصة بالاجماع في ذات المحرم مع ان الاولى خرجت
لبيان الجمع بين الاختين والاخرى انما خرجت مخرج الثناء على حافظ فروجهم وما خرج في
سياق المدح ... في عمومه فلا يحمل الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين والله اعلم

المطلق والمقيد

المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن
الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة ومن ثم قالا الامر بمطلق الماهية امر
بجزئي وليس بمعنى وقيل اذن فيه

ش

لما كان المطلق والمقيد من باب تخصيص العام
والخاص ذكرهما في اثر مسائلهما وعرف المطلق بانه الدال على الماهية بلا قيد فقوله بلا قيد
مخرج للمعرفة والنكرة لان المعرفة تدل عليها مع وحدة معينة والنكرة مع وحدة غير معينة
كرجل وتجمد الى اشعار بالفرق بين المطلق والنكرة وجعل الامدي وابن الحاجب
النكرة والمطلق شيئا واحدا وما مشى عليه المصنف نحوه للامام في المعالم وذكر المحلي
عن المصنف انه قال على الفرق بينهما اسلوب المنطقيين والاصوليين وكذا الفقهاء
حيث اختلفوا فيمن قال لامراته ان كان حملك ذكرا فانت طالق فكان ذكرين فقيل لا تطلق
نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس قال المحلي ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق
والنكرة واحد وان الفرق بينهما بالاعتبار فان اعتبر في اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد
سمي مطلقا واسم الجنس وان كان بقيد الوحدة الشائعة سمي نكرة والامدي وابن الحاجب
ينكران الاعتبار الاول في مسمى المطلق ويجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة
وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل
من واحد والاول موافق لكلام اهل العربية وقال الشارح ما ذكره الامدي وابن الحاجب
خير مما ذكره المصنف فان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة الشائعة
تغايرهما لا يخفى يفرق الاصوليون بينهما لعدم الفرق بينهما في تعلق التكليف فان التكليف
لا يتعلق الا بالموجود في الخارج والمطلق الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج لان المطلق

يوجد في الخارج الا في ضمن الاعداد ووجوده في ضمنه هو جعله مرتبة عينه بانضمام مشخصاته
فيكون المطلق الموجود واحدا غير معين وذلك هو مفهوم النكرة والاولى انا نحكم
يتعلق بغير التكليف واما الاعتبارات العقلية فلا تكليف بها اذ لا وجود لها في الخارج
وقول المصنف ومن ثم اي من هنا اي من اجل الذي زعماه قال الامدي وابن الحاجب
ان الامر بمطلق الماهية امر بجزئي من جزئيات الماهية لا بالكلي المشترك فاذا قيل
اضرب من غير تعيين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن للماهية المشتركة لا الماهية هي
المطلوب لان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب وقال المصنف هذا ليس
بشيء لانا نفرق بين الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء وبلا شرط واذا فرقنا بينهما علمنا ان
المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا الكلية وهو غير مستحيل بل يوجد في الجزئيات
وقيل الامر بكل جزء للماهية لاشعار عدم التفصيل بالعموم النعيم واشار بقوله وقيل
اذن فيه الى بحث وقع للصفي الهندي وهو انه قال يمكن ان يقال ان الامر بالماهية الكلية وان
لم يقتض الامر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف الا في الاتيان بكل واحد من تلك الجزئيات عوضا
عن الاخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها والتخيير بينهما يقتضي جواز فعل كل منهما
قال المحلي حسنا توهمه ان وقع في وهمها اليه ذهنها واعترض الشارح التعبير بالتوهم [illegible]

ص مسئلة المطلق والمقيد كالعام والخاص وزيادة انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما
وكانا مثبتين وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وقيل المقيد
ان تاخر وقيل يحمل المقيد على المطلق وان كانا منفيين فقائل المفهوم يقيده به وهي خاص
وعام وان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفة وان اختلف السبب
فقال ابو حنيفة لا يحمل وقيل يحمل لفظا وقال الشافعي قياسا وان اتحد الموجب واختلف
حكمهما فعلى الخلاف والمتقيد بمتنافيين يستغني عنهما ان لم يكن اولى باحدهما قياسا

ش ما ذكره المصنف تبعا لابن الحاجب وانه كالعام والخاص وما ذكر في تخصيص العموم
من متفق عليه ومختلف فيه ومختار جار في تقييد المطلق وزيد مسئلة اخرى وهو
انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان تختلفا في الموجب والحكم او يتفقا فيهما
او مختلفا في الموجب ويتحدا في الحكم او العكس فهذه اربعة اقسام الاول ان يختلفا
في الموجب والحكم كاطلاق الشاة في الزكوة وتقييد الرقبة في القتل بالايمان فلا يرد

احدهما الى الاخر اتفاقا الثاني ان يتفقا كقوله عليه الصلاة والسلام مرة لا نكاح الا بولي
وشهود وقال مرة اخرى لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فانه تقييد للشهادة بالعدالة هذا مثال
المهري وقال الشيخ ابو عبد الله الابي انما التقييد والاطلاق اذا كانا في حديثين اما
ان كانا في حديث واحد من طريقين فيرد المطلق الى المقيد لان التقييد من زيادة العدل
وهي مقبولة يعني فيتفق على [illegible] اذا علم تعدد المجلس وجهل على طريقة الابياري وقسم
المصنف هذا القسم الى ثلاثة انواع احدها ان يكونا مثبتين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة
ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فقد [illegible] ان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ على
ما تقدم في الخاص والعام وان تقدم عليه او تاخر عنه ولم يتاخر عن وقت العمل او تقارنا او جهل
تاريخهما ففيه مذاهب احدها وهو الصحيح حمل المطلق عليه جمعا بين الدليلين ويكون
المقيد بيانا ان المراد من ذلك المطلق ذلك المقيد الثاني كالذي قبله في الاخذ بالمقيد
لكن لا يجعل بيانا للمطلق ان تاخر عنه بل هو ناسخ له بناء على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت
الخطاب الثالث انه يحمل المقيد على المطلق فيبقى المطلق على اطلاقه ويكون المقيد ذكر
فرد من افراد الماهية كما اذا ذكر فرد من افراد العام فانه لا يخصصه النوع الثاني
ان يكونا منفيين مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فهذا جار على التخصيص بالمفهوم
وهو من قبيل الخاص والعام لانه نكرة في سياق النفي وليس من المطلق والمقيد الثالث ان يكون
احدهما امرا والاخر نهيا مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تعتق رقبة كافرة فان المطلق
مقيد بضد الصفة التي هي الكفر فلا يعتق الا مؤمنة القسم الثالث ان يختلف الموجب
ويتحد الحكم كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل بالايمان قال المازري
ومثل بعضهم باية الوضوء والتيمم وانكره المهري وقال التقييد هاهنا بعضو وهو
الذراع ومقصود المسئلة التقييد بصفة وقال بعضهم الكل سوا ولا خلاف في رد المطلق
الى المقيد في ذلك فذهب ابو حنيفة واكثر اصحابنا واختاره الباجي الى انه لا يرد المطلق
الى المقيد وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى انه يرد اليه وهو الجاري على المذهب في
اشتراط الرقبة في كفارة الظهار وكذا كفارة اليمين بالله تعالى قال الابياري اعتمد اصحابنا
في ذلك على ما ورد في الخبر مما يدل على اشتراط الايمان في الرقبة الواجبة وايضا
فانما الحقوها بكفارة القتل الجامع انها رقبة طلب عتقها على طريق التكفير

من باب

أن الاختلاف في ذلك انما هو لجامع وقد اختلف اصحاب الشافعي في معنا قوله يحمل المطلق
على المقيد فقال الاكثر قال الفهري وهو اختيار المحققين منهم انه لابد من جامع وقال
بعضهم بل يحمل بمقتضى اللفظ وحكى الساني وقاله الماوردي وسليم الرازي وغيرهما انه
ظاهر مذهب الشافعي القسم الرابع عكس الذي قبله وهو ان تختلف الحكم ويتحد السبب
ومثله الامدي بايدي الوضوء والتيمم قال المصنف والحكم في هذا كالذي قبله ونحوه ذكر
ولي الدين عن الباجي وابن العربي وقاله الامام في البرهان ومقتضا كلام ابن الحاجب
والرهوني انه اذا اختلف الحكم فلا يرد احدهما الى الاخر اتفاقا كانا مامورا بهما او منهيا
عنهما او مختلفان اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع اعتق
رقبة كافرة فان المطلق مقيد بالايمان وذكر الابياري قسما اخر وهو ان يتحد الموجب ويختلف
صنف الموجب وهو الحكم ومثله باشتراط الايمان في رقبة كفارة الظهار والتقييد او الاطلاق
ذكر المساكين في الكفارة هل يشترط في المساكين الايمان قال وقد اهمل الاصوليون هذا
القسم والذي نقول به ان يتمسك بالقياس كما في الظهار على القتل وهذا المثال الذي
ذكره هو الذي مثل به الفهري في القسم الرابع قال والخلاف فيه كالذي قبله قال وكذلك المثال
الذي ذكره هو الذي مثل به الفهري في القسم الرابع قال والخلاف فيه كالذي قبله قال
وكذلك بتقييد الاطعام في الظهار يقتضي المنسي لتقييد الاعتاق به ونحو هذا التمثيل
في الاطعام في كفارة اليمين بالله فان الله تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم
واطلق في الكسوة فهل اعتبر هذا المعنى في الكسوة وخرج الخلاف الذي يجري في اعتبار
المكفر نفسه او غالب اهل البلد وقول المصنف والمقيد المتنافيين يستغني عنها الى
اخره معناه اذا ورد مطلق بين مقيدين متنافيين وقد اتحد في الحكم او السبب
فلا يلحق باحدهما دون الاخر لانه ترجيح من غير مرجح ما لم يكن اولا باحدهما من جهة
القياس ومثاله اطلاق الصوم في كفارة اليمين بالله وتقييده في الظهار بالتتابع
وفي التمتع في الحج بالتفريق تنبيهان ذكرهما القرافي الاول قال الاطلاق
والتقييد امران اضافيان رب مقيد بالنسبة الى لفظ مطلق بالنسبة الى اخر الثاني
التقييد والاطلاق انما الالفاظ باعتبار معانيها لا اسماء المعاني باعتبار الفاظها ولذا نقول
لفظ مطلق ولا نقول معنا مطلق

ص الظاهر والمأول

الظاهر ما دل دلالة ظنية والتاويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل الدليل فصحيح
او لما يظن دليلا ففاسد او لا لشيء فلعب لا تاويل **ش** الظاهر لغة الواضح والتاويل
من آل يؤول اذا رجع ومآل الامر مرجعه وقال الابياري التاويل لغة يرجع الى تفسير
اللفظ وبيان مرجعه ومآله وعرف المصنف الظاهر في الاصطلاح بانه ما دل دلالة ظنية
فخرج النص وهو نحو ما تقدم له في المقدمة من انه ما احتمل مرجوحا وحد التاويل بانه حمل
الظاهر على المحتمل المرجوح وهو شامل التاويل الصحيح والفاسد فان كان ذلك الحمل لدليل يصيره
راجحا او مساويا فهو صحيح غير ان التاويل مع دليله اذا ساوى الظاهر يثبت رتبة الوقف
وان صيره راجحا وجب العمل به فان تاول الظاهر لمعارض ظن المتاول انه دليل يوجب التاويل
فتبين انه ليس بدليل فهو تاويل فاسد اما التاويل لامر دليل فلعب وقد حكى الابياري
الاجماع على صحة التمسك بالظاهر في محل الاجتهاد **ص** ومن البعيد تاويل امسك على ابدا
وستين مسكينا على ستين مدا وايما امراة نكحت نفسها على الصغيرة والامة والمكاتبة وامسك
لمن لم يبيت الصيام على القضاء والنذر وذكاة امه على التشبيه وانما الصدقات
على بيان المصرف ومن ملك ذا رحم على الاصول والفروع والسارق يسرق البيضة
على الحديد وبلال يشفع الاذان على جعلته شفعا الاذان ابن ام مكتوم **ش**
التاويل كما قال الابياري الامر المراد باللفظ في قصد المتكلم على غير ظهوره فمتى تبين ان المتكلم لم يقصد
ذلك الجهة فلا سبيل لحمل اللفظ عليه وان كان اللفظ لوجود النظر اليه لاحتملها فاذا البعد
من اعتبار حال المتكلم ومن امر احواله وصورة اللفظ وقوته وضعفه وحال الواقعة من التأسيس
والابتداء او غير ذلك من التعرض الى التفصيل مع سبق تمهيد الاصل ومن اعتبار المخاطب بذلك
ورد التقريب من فهمه وفصاحة المتكلم وقصده الى كمال الافهام او التعمية على المخاطب الى
غير ذلك واذا تقرر هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم افصح من نطق بالضاد وقصده من
الفاظه كمال البيان والمخاطبون في زمانه هم العرب ومتجدد الاسلام لم يعرف الاحكام وقواعد
القياس عند كثير من المسلمين لم يتقرر اذ ذاك وهذه القاعدة تبين التاويل القريب من غيره
فان التاويل القريب لا يشترط القوة في الدليل العاضد بخلاف البعيد وذكر المصنف
التاويل البعيد الذي لم يعضده ما يصيره راجحا او مساويا امثلة احدها تاويل امسك
على ابدا وهو ما وقع للحنفية في قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين اسلم على عشرة

امسك اربعا وفارق سائرهن قال الزهوني هكذا رواه الشافعي والذي في الترمذي
امره صلى الله عليه وسلم ان يتخير اربعا منهن قال الحنفية معناه ابتدا نكاح اربع وذلك
انهم يرون وجوب تجديد النكاح اذا اتى وجهين معا وسبك الاوايل اذا اتى وجهين مرتبا
ووجه بعده ان غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيا من الاحكام فكيف يخاطب بامسك
او تخير والمراد ابتدوا ايضا فلم ينقل تجديد قط لا له ولا لغيره مع كثرة اهل الاسلام المبين وحين
الثانية حمل ستين مسكينا على ستين مدا وهو للحنفية ايضا تاولوا قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا على ان المراد ستين مدا لان المقصود عندهم هو مجرد دفع الحاجة وسد الخلة
وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد في ستين يوما ووجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام
ستين مذكورا بحسب الارادة مع رجحان ان يكون العدد مرادا ايضا مع سد الخلة لفضل الجماعة
وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن والحاصل ان ابا حنيفة جرد نظره الى سد الخلة
ومالك والشافعي نظرا الى ان الجميع مراد وتوقيا الخلاص من المخالفة للظاهر الثالثة حمل الحنفية
ايضا قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
على ان المراد بذلك الامة والصغيرة والمكاتبة واجروا لفظ باطل على ظاهره وتاولوه تارة
اخرى بانه يوول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي اذا تزوجت غير كفو وابقوا العموم
الاول على ظاهره والحامل لهم على ذلك ما اعتقدوه من ان المراة تعقد على نفسها قياسا على الذكر
وقياسا على مالها اما التاويل الاول فوجه بعده انه ابطال لقصد التعميم بتمهيد اصل
من الاصول في كل امراة فان واضع القواعد اذا ذكروا حكما بلا تفصيل يفهم منهم قصد عموم
المحصور وان لم يكن اللفظ صريحا فيه فكيف واللفظ هنا صريح في العموم فان اي من صيغ العموم
وقد ذكرت ما الحنفية لم تكن ايضا محمله على نادر بعيد واما الثاني فوجه بعده ان تكرير
لفظ البطلان ثلاثا انما يوتى به لنفي احتمال التجوز والسهو فحمله على نادر وهو المصير الى البطلان
حالة اعتراض الولي بعيد وايضا فالمحتمل ان يكون والا يكون الصحيح التشبيه به مجازا لابد
ان يكون غالب الوقوع ونحن لا نسلم هنا كونه غالبا هذا مع ان الكلام قصد الرسول منع استقلال
المراة عن معوضه بنفسها فيما لا يليق بمحاسن العادات بتوليها فيه ولا شك ان نكاحها لنفسها
من هذا القبيل يشهد به العرف الرابعة حمل الحنفية ايضا ما رواه النسائي مرفوعا صلى الله
عليه وسلم من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له على القضا والنذر لعدم تعينهما عندهم

من صحة الصوم بنية من النهار وقال الابياري وهذا العام وان لم يكن في القوة كالذي
قبله لكن ما تمسكوا به في تخصيصه ضعيف وهو القياس على التطوع فان القياس في جانب
التطوع بعيد وهذا على تسليم صحة ذلك القياس قال وكذلك ما ذهبوا اليه من انه يتعين بنفسه
فيستغني عن النية لا يصح ومقتضاه الاستغنا عن اصل النية لكن معنا قولهم يتعين انه الجنس
ان يصام لعلو هذا الشهر الا انه يستغني عن نية التقرب وقد قالوا لابد من نية في اثنا النهار
فقد خالف النص الخبر والقياس فان ما مضى على نية التقرب كيف يتصور انعطاف قصد
التقرب عليه والنية قصد ومتعلقه الحال او عزم ومتعلقه الاستقبال ولا يتصور ذلك في
ذاهب منقض قال ومن اصحاب الحنفية من صرف التاويل الى الكمال وقال لا صيام كاملا وذكر
تاويلات اخر عنهم الخامسة حملهم ايضا قوله عليه الصلاة والسلام ذكاة الجنين ذكاة امه
بروا ذكاة الثانية بالرفع والنصب قاله المحلي ورواه البيهقي في ذكاة امه وفي رواية بذكاة امه
قال الشيخ ابن عبد السلام ذهب بعضهم الى ان ما ذهب اليه الحنفية من التاويل البعيد لان
التقدير على رواية النصب هكذا ذكاة الجنين ان يذكى ذكاة مثل ذكاة امه فحذف الفعل
ومفعوله ونعت المفعول وهو مثل واقيم المضاف اليه مقامه ففيه حذف الموصول
اي الحرف وبعض صلته وهو ان والفعل بعدها وذلك ممتنع قال والاقرب ان النصب
عند القوم انما هو باسقاط حرف الجر يعني الكاف فلا بعد والمعنى الذي ذكر في تقرير بعده
هو للقرافي واعرب المحلي رواية النصب على الظرفية والمعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة
امه ويحتمل ان يكون النصب على اسقاط الخافض وهو الباء اي بذكاة امه والله اعلم السادسة
حمل انما الصدقات على بيان المصرف جعله بعض الشافعية من التاويل البعيد والى حمل الاية على
بيان المصرف حمل اللفظ ذهب مالك والحنفي وتقرير بعده عندنا ان الحامل له على ذلك هو ان
اضافة الصدقات الى الاصناف المذكورة باللام التي تقتضي الاستحقاق وعطف بعضها على
بعض بالواو التي تقتضي التشريك يدل على الملك لهم ووجوب الاستيعاب فالحمل على
بيان المصرف حمل للفظ على غير الظاهر واجاب بعض الشافعية عن ذلك بان اللام ليست
متعينة للتمليك ولا الواو للتشريك بل لكل منهما محامل فليست الاية ظاهرة فيما ادعوا
مع ان سياق الاية التي قبلها يقتضي ان المراد بيان المصرف وقال الابياري التشريك الذي
اقتضته الواو هو في صحة التصرف وانما هو لا في الملك نعم استدل عليه السابعة

ما وقع لبعض الشافعية وبما ورد في الحديث من ملك ذا رحم فهو حر فعلي الاصول والفروع
ووجه بعده هو ان العموم قوي والقصد الي الاستيعاب واضح والقياس المخالف
لهذا التاويل ليس بالقوي وهو انما اختصوا بالنفقة وجب عتقهم حالة الملك بناء علي
البعضية اي انه كما وجب عليه ان يحيي بعضه بالانفاق وجب عليه ان يخرجه من الارقاق
الثامنة حمل بعض العلما قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده
علي ان المراد بذلك بيضة الحديد والحبل والمحوج لهذا التاويل هو ما عليه الجمهور من العلما من اشتراط
النصاب وعدم القطع في الشي التافه فحمل العلما تاولوه لما ذكر واستبعده بعضهم
من قبل انه يخرج مخرج الزجر عن السرقة والتحقير لما يقطع فيه يد السارق في جنب قطع يده
وقيل بل المراد ان ذلك يجره الي سرقة نصاب فيقطع يده التاسعة حمل بعض العلما ايضا ما في
الصحيح من طريق انس ان بلالا امر ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة علي ان المراد بذلك اذان
ابن ام مكتوم شفعا لهذا وسياق الحديث ينفي هذا الحمل لان انسا قال ذكروا ان يعلموا وقت الصلاة
بشي يعرفونه فذكروا ان يوروا نارا او يضربوا ناقوسا فامر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة

ص من المجمل ما لم يتضح دلالته فلا اجمال في اية السرقة ونحو حرمت عليكم امهاتكم وامسحوا
برءوسكم ولا نكاح الا بولي رفع عن امتي الخطا والنسيان ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب لوضوح
دلالة الكل وخالف قوم ش المجمل لغة المجموع وجملة الشي مجموعه وفي الاصطلاح ما لم
تتضح دلالته فخرج المهمل لانه لا دلالة له والمبين لاتضاح دلالته وفيه مسائل احدها
انه لا اجمال في اية السرقة وهو قوله تعالي والسارق والسارقة الاية علي الصحيح لانها لو
كانت مجملة لكان الاجمال اما في القطع وحقيقته ابانة الشي عما كان متصلا به وهو ظاهر فيه
فلا اجمال واما في اليد وهي حقيقة الي المنكب لصحة بعض اليد لما دونه فكان ظاهرا فيه
فلا اجمال الثانية لا اجمال في التحريم المضاف الي الاعيان نحو قوله تعالي حرمت عليكم امهاتكم
لان التحريم المضاف الي الذات ليس مرادا وانما يحرم الفعل وهو متعين بالاستقراء من كلام
العرب في الفعل المقصود من النسا وخالف في ذلك الكرخي وقال الافعال كثيرة
وليس اضمار بعضها باولي من البعض الثالثة لا اجمال في قوله تعالي وامسحوا برءوسكم
علي الصحيح وخالف بعض الحنفية حجة الاول انه لغة لمسح الراس وهو الكل فان لم يثبت فيه
عرف شرعي لمسح البعض اتضحت دلالته علي الكل لانتفاء السالم عن المعارض كما هو مذهب

مالك والقاضي وابن جني وان ثبت عرف بالبعض اتضح دلالته علي ذلك كما هو مذهب
الشافعي وجماعة الرابعة لا اجمال في نحو قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وكذا
لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب مما ينفى فيه الفعل والمراد صفته وعزاه غير
واحد للجمهور لانه ان ثبت عرف شرعي في اطلاق مثله لنفي الصحة او نفي الكمال فلا اجمال
وان لم يثبت فالعرف اللغوي في مثل هذا التركيب يقتضي انحصار الفائدة نحو لا علم الا ما نفع فالمعنا
لا فائدة في صلاة بغير طهور فلا اجمال ولو قدر انتفا العرف الشرعي واللغوي فالاولي حمله علي نفي
الصحة دون نفي الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم النفع به فكان اقرب المجازين الي الحقيقة
المتعذرة فيحمل عليه فلا اجمال وذهب القاضي والبصري الي انه مجمل لانه متردد بين نفي الكمال
والصحة الخامسة لا اجمال في قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
والامر يكرهون عليه اذ المقصود ليس هو رفع ذاتيهما بل رفع ما علم بعرف الشرع من المواخذة
والعقاب وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصريان الي انه مجمل

ص وانما الاجمال
في مثل القرء والنور والجسم ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول وقوله تعالي
او يعفو الا ما يتلي عليكم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون وقوله عليه السلام لا يمنع احدكم
جاره ان يضع خشبة في جداره وقولك زيد طبيب ماهر الثلاثة زوج وفرد ش
اعلم ان الاجمال قد يكون في المفرد وقد يكون في المركب فالاول قد يكون لوضع اللفظ لكل منهما كالقرء
فانه وضع في اللغة للطهر والحيض ولكن قال مالك المراد به الاطهار بزيادة التا في الثلاثة
قرينة دالة علي ذلك فلا اجمال حينئذ في الاية وان كان اصل وضعه مشتركا وقد يكون لصلاحيته
للمتشابهين من وجه كالنور للعقل ونور الشمس قاله الغزالي ونحوه للامام الفخر ورده القرافي
وقال هو من قبيل المطلق ولا اجمال فيه وقد يكون لصلاحيته للمتباينين كالجسم للسما والارض
وقد يكون الاجمال فيه لصلاحيته للفاعل والمفعول وذلك بسبب الاعلال كالمختار تقول
العرب فلان فهو مختار وانا مختار ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحها
للمفعول وتميز بينهما بحرف الجر فيقال في الفاعل مختار لكذا وفي المفعول مختار من كذا والثاني
وهو الاجمال في المركب وهو اما بجملته نحو قوله تعالي او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه
متردد بين الولي الحاكم والزوج وقد ذهب مالك الي انه الولي لصلاحية هذا الوصف له بعد
الطلاق حقيقة وعلى الزوج مجازا فلا اجمال وذهب الشافعي الي ان المراد به الزوج واما

بسبب استثناء امر غير معلوم نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه اخراج
المجهول من المعلوم يصير الجميع مجهولا واما بسبب الوقف كذا اهمله الامدي وعده الغزالي
واما بسبب التردد بين العطف والقطع وكل منحصر نحو وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فان الواو في الراسخين مترددة بين العطف والقطع واختار جماعة منهم ابن الحاجب
الوقف على والراسخون في العلم وقال لولا ان المخاطب لما لا يفهم بعيد واختار اخرون الوقف
على اسم الجلالة قال الزركشي وهو الحق واما بسبب رجوع الضمير بان يتقدمه امران
يصلح لكل واحد منهما نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره
روي خشبة بالافراد وخشبه بالجمع فالضمير في جداره يحتمل رجوعه على احدكم او على جاره
ولكن الظاهر رجوعه على احدكم واما بسبب مرجع الصفة نحو قولك زيد طبيب ماهر فانه
يحتمل رجوع المهارة الى الطب فقط او الى زيد فيكون فيه وفي غيره هكذا قاله الامدي
واما بكون الصفة المخصصة للمحل مجهولة نحو الثلاثة زوج وفرد فانه اما ان يوصف كل واحد
منهما على البدلية او الاجتماع والاول باطل والثاني راجع الى ان بعضها يسمى زوجا وبعضها
فردا والبعض الموصوف بالزوجية وكذا الموصوف بالفردية غير متعين لجهالة الصفة ص
والاصح وقوعه في الكتاب والسنة وان المسمى الشرعي اوضح من اللغوي وقد تقدم فان تعذر
حقيقة فيرد اليه بتجوز او مجمل او يحمل على اللغوي اقوال والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنى
تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى احدهما مجمل فان كان احدهما فيعمل به ويوقف الاخر ش
فيه مسائل الاولى وقوع المجمل في الكتاب والسنة والخلاف في وقوعه وما احسب القول
بعدم وقوعه الا في غاية الشذوذ فكيف يصح التعبير بالاصح الذي يقابله الصحيح وقد قال
الصيرفي لا اعلم احدا قال به الا داود الظاهري الثانية المسمى الشرعي اوضح من اللغوي فيقدم
عليه كما تقدم ووجه تكراره لذلك يحتمل احد امرين احدهما التنبيه على الموجب لرفع الاجمال
في المسائل المتقدمة التي اختار فيها عدم الاجمال الثاني ليبني عليه ما ذكره بعده وهو الحكم
اذا تعذرت وذكر في ذلك مذاهب ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت
صلاة فالحقيقة الشرعية متعذرة اذ نفس الطواف ليس فيه الحقيقة الشرعية فقيل يكون مجازا
وهو الراجح عند المصنف والمراد ان حكمه حكم الصلاة في الطهارة وستر العورة وقيل يحمل على الحقيقة
اللغوية وتكون الصلاة هنا بمعنى الدعاء وقيل يكون مجملا لتردده بينهما اي بين المجاز الشرعي

المعني؟

والحقيقة اللغوية الثالثة اذا ورد لفظ له استعمالان احدهما لمعنى واحد منهما قال الغزالي
وابن الحاجب مجمل وقال الامدي ليس بمجمل ويحمل على ما يفيد معنيين قال ولي الدين واطلق الغزالي
وغيره المسئلة وقيدها المصنف بما اذا لم يكن ذلك المفرد احد ذينك المعنيين فان كان
احدهما عمل به قطعا وقال المحلي هذا ما ظهر للمصنف والظاهر انه مرادهم ومثال المسئلة عندي
ما اذا كان لفظ العين يطلق في العرف تارة على الذهب فقط وتارة على الذهب والفضة
وتساويا في الاطلاقات في العرف واوصى لانسان بعشرين دينارا عينا فعلى ما اختار المصنف
يتعين له بالعشرين ذهبا ص البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي
وانما يجب لمن اريد فهمه اتفاقا والاصح انه قد يكون بالفعل وان المظنون يبين المعلوم
وان المتقدم وان جهلنا عينه من القول والفعل هو البيان وان لم يتفق البيانان كما لو طاف
بعد الحج طوافين وامر بواحد فالقول وفعله ندب او واجب متقدما او متاخرا وقال ابو الحسين
المتقدم ش هذا الحد اصله للصيرفي واسقط المصنف منه لفظ الوضوح بعد لفظ التجلي
لانه زيادة مستغنى عنها قال الغزي واعترض على الصيرفي بانه غير جامع فانه لا يتناول
البيان ما يبتدأ من الكلام ونوقش ايضا باستعمال التجوز والتجوز في المعاني وهو مجاز لا يستعمل
مع اختلاف المتكلمين في حقيقته للتجوز ما هو قال ولي الدين واجاب المصنف عن الاول
بمنع تسمية الواضح ابتداء بيانا وعن الثاني فان المجاز الظاهر يجوز ادخاله وقول المصنف وانما
يجب لمن اريد فهمه يعني ان البيان لا بد منه لمن اريد فهمه وعبر بالوجوب في حق من توجه عليه
ذلك كوجوبه في حق الرسول صلى الله عليه وسلم قال الغزي ومن المشهور بين الفقهاء ان بيان
الواجب واجب وبيان المندوب مندوب وهذا ليس على اطلاقه فقد يكون بيان
المندوب واجبا على الرسول صلى الله عليه وسلم لتبليغه كما يجب في المباح وفي البيان مسائل
احدها البيان بالفعل قال المصنف والاصح جوازه وهو مذهب الجمهور وقيل لا يكون الفعل
مبينا لان الفعل يطول فيتأخر البيان مع امكان تعجيله وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي اذا حصل
البيان بالقول والفعل فهذه الغاية وكل واحد على انفراده قاصر عن الغاية من وجه بالغ اقصى
الغاية من وجه اخر فالفعل بالغ في جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها
البيان القولي وهو يقصر عن القول من جهة اخرى فان القول فيه بيان العموم والخصوص
في الاحوال والاشخاص بخلاف الفعل لانه ليس له تعد عن محله واذا ثبت هذا علم ان الاطلاق

القول بالتوجيه بين البابين وقال الهندي يجوز البيان بكل دليل عقلي او حسي او شرعي او عرفي
او قرينة حال او فعل لكن يشترط في الفعل ما يشعر بكونه بيانا من قرينة حالية او مقالية
وذكر ولي الدين عن القاضي ابي بكر ان النبي صلى الله عليه وسلم لو قال المراد بهذه الاية ما افعله كان
بيانا من غير خلاف الثاني ان المظنون يبين المعلوم وانه لا يشترط الحصر في المبين بكسر
الياء ان يكون اقوى دلالة او سندا من المبين بالفتح فيصح ان يبين المعلوم بالمظنون كبيان
الامر بالزكاة الوارد في القرآن باخبار الاحاد وهذا القول هو الذي صحح المصنف وعزاه
القاضي للجمهور وقيل يجوز بالمساوي لا الادون وبه قال الكرخي وقيل يجب ان يكون اقوى
دلالة وهو اختيار ابن الحاجب وقيل ان كان المبين عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص
او المقيد اقوى من دلالة العموم على صورة التخصيص ومن دلالة المطلق على صورة التقييد
وبه قال الآمدي وذكر ولي الدين قولا آخر وهو ان عم وجوبه سائر المكلفين كالصلاة ونحوها
وجب ان يكون بيانه معلوما متواترا والا قبل في بيانه خبر الواحد قال وحكاه القاضي عن العراقيين
الثالث اذا ورد بعد المجمل قول وفعل كل منهما صالح لان يكون بيانا فان اتفقا كما لو طاف طوافا واحدا
بعد نزول آية الحج وامر بواحد فالمتقدم قولا او فعلا هو البيان لحصوله به والثاني
تأكيد وان جهل المتقدم فالبيان احدهما لا بعينه وقال الآمدي يتعين المرجوح ان كان احدهما
ارجح لان المرجوح لا يكون مؤكدا للراجح قال العراقي وهو غير متجه لان الاضعف يقوي ويزيد
في رتبة الظن الحاصلة قبله كزيادة شاهد على البينة وان لم يتفق البيانان كما لو طاف
طوافين وامر بواحد فالمختار ان القول هو البيان والطواف الثاني اما مندوب او واجب في
حقه فقط تقدم القول او تأخر وقال ابو الحسين البصري المتقدم منهما هو البيان والزم
نسخ الفعل المتقدم مع امكان الجمع قال المحلي ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كما لو طاف
واحدا وامر باثنين فقياس الاول ان القول هو البيان ونقص الفعل عنه تخفيف عنه عليه
الصلاة والسلام تأخر الفعل او تقدم وقياس قول ابي الحسين ان البيان هو المتقدم ص
مسئلة تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند الجمهور
سواء كان للمبين ظاهر ام لا وثالثها يمتنع في غير المجمل وهو ما له ظاهر ورابعها يمتنع تأخير البيان
الاجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطئ وخامسها يمتنع في غير النسخ وقيل يجوز تأخير
النسخ اتفاقا وسادسها لا يجوز تأخير بعض دون بعض وعلى المنع المختار انه يجوز للرسول

صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ الى الحاجة وانه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه
مخصص ش تأخير البيان عن وقت الفعل مبني عند المصنف وغيره على التكليف
بالمحال ومذهب الجمهور جوازه وعدم وقوعه وذكر بعض المتأخرين عن ابن العربي انه قال
في كتابه المحصول حط ذلك مرة ثم ظهر لي جوازه ولا يكون من تكليف ما لا يطاق بل ربما
الحكم واسقاطه في حق المكلف واما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الفعل
ففيه مذاهب احدها وبه قال الجمهور جوازه ووقوعه وسواء كان للمبين بفتح الياء ظاهر ام لا الثاني
المنع وعزاه القاضي عبد الوهاب للحنفية والمعتزلة وبعض الشافعية والمالكية الثالث التفصيل
بين ان يكون للمبين ظاهر كالعام فيمتنع وبين ما لا ظاهر له كالمجمل فيجوز وبه قال الكرخي وكثير من
الحنفية وبعض الفقهاء وحكى الابياري في شرح البرهان ثم العكس هذا وعلله بان للعام فائدة
في الجملة بخلاف المجمل الرابع في نقل المصنف امتناع تأخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر مثل ان
يقول هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد ولا يجب تفصيل ما خص به او قيد بل يجوز
تأخيره ذلك وبه قال ابو الحسين البصري قال الهندي وهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي
وهو يدل على انه الخامس انه يجوز في النسخ ويمتنع في غيره وبه قال الجبائي ومقتضى هذا القول
ان النسخ من محل الخلاف وهو ظاهر كلام الآمدي لكن صرح القاضي وامام الحرمين والغزالي
بعدم الخلاف فيه ولذلك اشار المصنف بقوله وقيل يجوز تأخير النسخ اتفاقا ثم اختلف القائلون
بالجواز هل يجوز بيان بعض وتأخير بعض والمختار جوازه ويدل عليه الوقوع فان الله تعالى
اخرج اهل الذمة بعد الامر بقتال المشركين ثم اخرج على لسان رسوله النساء وجعل المصنف
هذا السادس واذا فرعنا على امتناع تأخير البيان فها هنا مسئلتان احدهما هل يجوز للرسول
تأخير التبليغ الى وقت الحاجة ام لا والمختار الجواز للقطع فانه لا يلزم منه محال لذاته
والاستحالة بالغير ممنوعة لان الاصل عدم الغير وقيل بالمنع لقوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك وذلك يقتضي الفور قال ولي الدين وكلام الامام والآمدي وابن الحاجب
يقتضي ان الخلاف في غير القرآن واما القرآن فيجب تبليغه على الفور قطعا الثانية
هل يجوز ان يسمع المكلف الموجود العام من غير اسماعه التخصيص الاصح جوازه ومنعه
الجبائي في المخصص السمعي دون العقلي وخرج بالموجود من ليس بموجود حالة ورود
المخصص فانه لا يشترط اسماعه قطعا وهذا معنى المسئلة في المحصول وهو مقتضى
كلام المصنف وشرحه عليه الشارح قال ولي الدين وعبارة ابن الحاجب تقتضي ان المراد

المخصص الموجود اي الذي يرد مع ورود العام للاحتراز عن مخصص لم يرد فيكون الموجود
صفة للدليل المخصص لا للمكلف وفرق القرافي بين هذا وبين تاخير البيان عن وقت
الفعل على ما اقتضاه كلام المحصول ان اول المسئلة لم ينزل فيها وحي بالبيان اصلا
وهاهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع هل يجوز ان يسمع البعض الاخر والا
يسمعه كما البيان وهو فرق حسن لكن فيه زيادة قيد دالة على ان الخلاف انما هو في البعض
وهو خلاف ما اقتضاه كلام المصنف وابن الحاجب وقول المصنف والا بانه مخصص بمعناه
وبان العام مخصص اي دخله تخصيص وذكر ولي الدين عن الشارح ان كلام المصنف يقتضي
طرد الخلاف السابق وليس كذلك بل الجميع كما قال القاضي على جواز ان يسمع الله المكلف
العام من غير ان يعلمه بان في العقل ما يخصصه ولعله اراد المخصص السمعي تنبيه انما قال
المصنف عن وقت الفعل ولم يقل عن وقت الحاجة ليؤذن باختصاص المسئلة بالعمليات
كما نبه عليه القاضي في الاكمال في سبب نزول قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وما ذكره
ولي الدين من انه عبر بالفعل دون الحاجة لان التعبير بذلك يليق بمذهب المعتزلة
القائلين بان للمؤمن حاجة الى التكليف كما قال الشيخ ابو اسحاق لا يصح لانه لو كان كذلك
لما عبر المصنف بذلك في اخر المسئلة ص **النسخ** اختلف في انه يقع ببيان
ش انما لم يوخر المصنف الكلام على النسخ الى اخر كتاب السنة كما فعل غير واحد لتطرق
النسخ اليهما لان النسخ في السنة انما يكون في الاقوال فقط لان الافعال لا تنسخ ولا ينسخ
بها وقد ادرج المصنف جل الاقوال في الكتاب الاول واذا تاملت ما احتوى عليه
كتاب السنة بمجرده لم تجد فيه ما يتطرق اليه النسخ والنسخ لغة بمعنى الرفع والازالة كما يقال
نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثار القوم وبمعنى النقل والتحويل كتناسخ المواريث وا
ختلف هل هو حقيقة في الرفع مجاز في النقل او حقيقة في كل واحد منهما قال الصفي والاول
اظهر لان الرفع هو المتبادر الى الفهم عند الاطلاق واختلف في معناه وحده شرعا فقال القاضي
هو رفع واختاره الامام في الارشاد وجماعة وقيل بيان واختلف القائلون بانه رفع و
اختاره المقترح وقيل بيان الحكم وبه قال جمهور الفقهاء والامام والفخر والمعتزلة ص
والمختار رفع الحكم الشرعي بخطاب فلا نسخ بالعقل وقول الامام من سقطت رجلاه نسخ غسلهما مدخول
ش هذا التعريف للنسخ هو للابياري في شرح البرهان وهو ماخوذ من كلام القاضي
واحترز بالشرعي من نسخ البراءة الاصلية فان رفعها ليس نسخا وقوله بخطاب احتراز من سقوطه

بالاذا وظرو بالعجز والموت واورد عليه اسولة احدها ما قاله الامام ان الله اذا اثبت
حكما على المكلفين فمعناه تعلق قوله الازلي برفع المكلفين فاذا اعلم انه يرفع عليهم ما يثبته
الازلي المخبر الازلي يتعلق بتقديره وتحقيقه ويستحيل ان يتعلق خبره بثبوته على الابد
وارتفاعه على الجمع الثاني ان الرفع لا حقيقة له الثالث كيف يتصور الرفع في الكلام القديم
قال الابياري والجواب عن الاول انا نقول العنا بثبوت الحكم على التابيد انه تعلق بفعل
العبد مثلا ايجابا مثلا فلذلك يثبت الحكم الذي يرد عليه النسخ والايلزم من تعلق الحكم
بعموم سنة دوام التكليف بل يصح ان يبقى مستمرا ويصح رفعه بالنسخ ومثاله ما اذا قال
لرجل وكلتك على بيع داري غدا فيصح عزل الوكيل في الحال والجاهل فيه شك واذا قيل
له هل يستمر وكيلا حتى تفعل لم نعلم ذلك وجوز عزله او موته ففرق بين علم الثبوت وعلم
الدوام وعلم الدوام وانما وجه الامام هذا السوال لانه لم يتفطن للفرق بينهما وهو من المتكلم
والجواب على الثاني وهو عدم عقلية الرفع انا لسنا نعني بالرفع ازالة ما ثبت بل نقول هو موضع
الكلام فان هذا غير معقول في المعاني النفسي في الكلام القديم ولكنا نعني بكونه ان العبد
كان مكلفا مثلا بالصوم يوم الخميس فلما ورد النسخ لم يبق مكلفا به وهذا بعينه هو الجواب عن
قولهم كيف يرتفع القديم فان المراد بالرفع انما هو صيرورة العبد مكلفا بعد ان لم يكن مكلفا
فصيرورته مراد الوجود بعد ان كان مراد العدم فالتغيرات واردة على المتعلقات
بفتح اللام لا على المتعلقات بكسر اللام وقول المصنف فلا نسخ بالعقل يعني انه قد علم من قوله
بخطاب ان لا نسخ بالعقل فمن سقطت عنه العبادة لعجزه عنها لا يقال انها نسخت في حقه
فقول الامام من سقطت رجلاه نسخ غسلهما مدخول لان زوال الحكم لزوال محله او سببه
ليس نسخا ص ولا بالاجماع ومخالفتهم يتضمن ناسخا ش انما لم يصح النسخ بالاجماع
لان النسخ انما يكون في زمن الوحي والاجماع لا ينعقد في زمنه عليه السلام كما سياتي بيانه
فان اجمعوا على خلاف نص فمخالفتهم متضمنة للناسخ وهو مستند الاجماع اذ لا اجماع
الا عن مستند ومثاله ما ذكره النووي عن الترمذي انه قال في اخر كتابه ليس في كتابي
حديث اجمعت الامة على ترك العمل به الا حديث ابن عباس في الجمع بالمدينة من غير خوف
والمطر وحديث قتل شارب الخمر في الرابعة قال النووي اما ما قاله في حديث شارب الخمر
فكما قال وهو حديث منسوخ دل الاجماع على نسخه واما حديث ابن عباس فلم يجمعوا

على ترك العمل به ص ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما او احدهما فقط
ش احترز بالبعض من نسخ الجميع فان القرآن متعبد بتلاوته فاذا نسخت التلاوة
حكما جاز على الصحيح نسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخهما معا وبه قال الجمهور في الثلاثة
وخالفت المعتزلة لكن قال المصنف لا يتصور الخلاف في نسخهما معا الاحسن لمنع نسخ القرآن
وحجة الجمهور القطع بالجواز وايضا الوقوع اما التلاوة فقط ففي الصحيح عن عمر رضي الله عنه
انه قال كان مما يتلى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال القاضي عياض
معناه لو انه معنا ما كان يتلى لا ان هذا اللفظ بعينه كان يتلى لان فصاحة القرآن تأبى ذلك
واختلف هل يجوز للمحدث حمل ما نسخ لفظه دون حكمه فقال الآمدي الاشبه المنع وقال
ابن الحاجب الاشبه الجواز واما نسخ الحكم دون التلاوة فكنسخ الاعتداد بالحول بالاربعة
اشهر وعشر واما نسخهما معا ففي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل من القرآن
عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس ص والفعل قبل التمكن ش
اختلفت العبارات في ترجمة هذه المسئلة فمنهم من يعبر عنها بما ذكره المصنف ومنهم
من يعبر بالنسخ قبل الفعل ومنهم من يقول قبل وقت الفعل او قبل مجيء وقته قال القرافي
والصور في هذا الموضع اربع احدها ان يوقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره
والثانية ان يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه وثالثها ان يشرع فيه فينسخ قبل كماله
ورابعها اذا كان الفعل يتكرر ثم فعل ثم نسخ بعد فهذه الرابعة قد وافق المعتزلة على
جواز النسخ فيها لحصول مصلحة الفعل ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع ونحوه حكى الهروي
عن الصيرفي وبعض الفقهاء قال القرافي واما بعد الشروع وقبل الكمال فلم ار فيه نقلا
ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقا فيه وفي غيره ومقتضى مذهب المعتزلة الجواز
ان كان ذا اجزاء كسقي العطشان والا فلا كانقاذ الغريق قال ولي الدين واما نسخ الفعل
بعد خروج وقته بلا عمل فمتفق على جوازه وكذلك في الوقت بعد مضي زمن يسعه كما صرح
بنفي الخلاف فيه ابن برهان وامام الحرمين والغزالي لكن مقتضى كلام ابن الحاجب
جريان الخلاف فيه وحكى الصفي الهندي في هذه الصورة المنع عن الكرخي ص
والنسخ بقرآن لقرآن وسنة وبالسنة للقرآن وقيل يمتنع بالآحاد والحق لم يقع الا
بالمتواترة قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن او بالقرآن فمعه سنة عاضدة
تبين توافق الكتاب والسنة ش شرط الدليل الناسخ ان يكون مساويا او اقوى ولا يشترط

قرآن يكون من جنس المنسوخ ولا ان يكون قاطعا وفيما ذكر المصنف كنسخ الاعتداد بالحول
بالاربعة اشهر وعشر الثانية نسخ السنة بالقرآن وهي اما متواترة او احاد فمثال المتواترة
الاستقبال لبيت المقدس نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واما الاحاد فمثاله
ما وقع في صلح الحديبية من رد من اتى من النساء المؤمنات نسخ بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى فلا ترجعوهن الى الكفار ومقابل الصحيح مروي عن الشافعي
الثالثة نسخ القرآن بالسنة وله صورتان ايضا احداهما ان تكون متواترة والجمهور على الجواز
والوقوع والمشهور عن الشافعي الجزم بمنعه وذكر البيضاوي ان له في ذلك قولين قال
والظاهر انه انما نفى الوقوع فقط ونحوه للابياري قال والشافعي اجل قدرا من ان ينكر الجواز
العقلي الصورة الثانية ان تكون السنة احادا والمشهور جزم عقلا وحكى الآمدي
وغيره الاتفاق عليه قال ولي الدين والخلاف ثابت نقله القاضي ابو بكر وغيره والجمهور
على عدم الوقوع قال المصنف وهو الحق وحكى الهروي عن بعض الظاهرية انه واقع ونحوه للباجي
من اصحابنا والغزالي محتجين بقضية اهل قبا لكنه قد تقدم عن قرافا الاجماع على عدم وقوعه
وما ذكر المصنف عن الشافعي من انه قال حيث وقع النسخ بالسنة الى اخره فقد منعه الهروي
وغيره وقال الابياري يقال له ما الذي يلجئ الى هذه الضرورة مع انه مسوغ من جهة العقل
فلئن قال الاكثر كان كذلك فلا يسلم له ذلك ثم لو سلم فلا يحصل العلم بذلك في التفاصيل
ص وبالقياس وثالثها ان كان جليا ورابعها ان كان في زمنه عليه السلام والعلة
منصوصة ونسخ القياس في زمنه عليه السلام وشرط ناسخه ان كان قياسا ان يكون اجلى
وفاقا للامام وخلافا للآمدي ش فيه مسئلتان احداهما النسخ بالقياس ومثاله
ما لو تقدم ورود نص باباحة التفاضل في الارز فورد تحريم الربا في البر وقلنا العلة
الاقتيات او الطعم وذلك موجود في الارز فيقتضي القياس منع التفاضل فيه فهل ينسخ هذا
القياس النص المتقدم وروده ام لا فيه مذاهب احدها الجواز مطلقا قال ولي الدين
وكلام المصنف يقتضي ترجيحه الثاني المنع مطلقا وبه قال الاكثر واختاره القاضي ابو بكر
والباجي وقال القاضي حسين هو مذهب الشافعي الثالث يجوز بالقياس الجلي دون
الخفي قاله الانماطي من الشافعية الرابع ان كان ذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام
والعلة منصوص عليها جاز والا لم يجز ويمتنع في غير المنصوصة في زمنه عليه

الصلاة والسلام وقيد زمنه مطلقا وهذا القول محكي للآمدي وذكر ولي الدين عن
الصفي الهندي ان النسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم متفق عليه وقيد ايضا بعضهم محل
الخلاف بالقياس المظنون اما المقطوع به فمتفق على جواز النسخ به الثانية نسخ القياس
في زمنه عليه الصلاة والسلام وهو جائز ونقل الآمدي عن الحنابلة والقاضي عبد الجبار
منع نسخ حكم القياس هذا اذا كان الناسخ نصا فان كان قياسا فشرطه ان يكون اجلى من المنسوخ
بان تكون امارته اقوى هذا قول ابي الحسين البصري واختاره الامام وتابعه المصنف
وقال الآمدي القياس الظني يمتنع ان يكون ناسخا للنص والاجماع والقياس ان كان ارجح
فمفهومه انه ينسخ القياس المساوي وهذا الذي عزاه المصنف وحكى القرافي عنه
ما يقتضي خلاف ذلك ص ونسخ الفحوى دون اصله كعكسه على الصحيح والنسخ به
والاكثر ان نسخ احدهما يستلزم الآخر ش المراد بالفحوى هنا مفهوم الموافقة
والاخفى ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف اقتضى من جهة المنطوق تحريم التأفيف ومن
جهة الفحوى تحريم الضرب وما في معناه فهما كالنصين لكن بينهما تلازم فيجوز نسخهما
معا اتفاقا واما نسخ احدهما دون الآخر ففيه مذاهب احدها وبه قال ابن برهان
وصححه المصنف انه يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وعكسه الثاني انه لا يصح نسخ احدهما
دون الآخر حكاه ابن الحاجب الثالث يجوز نسخ اصل الفحوى دونه لجواز بقاء اللازم الذي
هو الفحوى مع نفي الملزوم الذي هو الاصل ويمتنع نسخ الفحوى دون اصله لامتناع بقاء الملزوم
مع نفي لازمه وهو اختيار ابن الحاجب وقول المصنف والاكثر ان نسخ احدهما يستلزم
الآخر مشعر بان الصحيح عدم الاستلزام لان القائل بمنع نسخ احدهما دون الآخر انما
هو مبني على الاستلزام والقول بالجواز مبني على عدمه كما صرح به المحلي والقول الثالث
بالتفريق هو جعل الفحوى لازما والاصل ملزوما وهذا في نسخ الفحوى واما النسخ به فصرح الآمدي
بالاتفاق على الجواز وذكر الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع فيه خلافا بناء على انه قياس
وان القياس لا ينسخ به ص ونسخ المخالفة وان تجردت عن الاصل لا الاصل
دونها في الاظهر ولا النسخ بها ش فيه مسائل احدها نسخ مفهوم المخالفة المجرد عن
الاصل ومثاله ما لو قال صلى الله عليه وسلم في السائمة الزكاة وقلنا بالمفهوم ثم قال بعده
في المعلوفة الزكاة فهو ناسخ للمفهوم فقط والحكم الجواز الثانية نسخ الاصل دون

المفهوم والظاهر عند المصنف عدم صحته قال ولي الدين والاحتمالان فيه للصفي الهندي
وقال الاظهر عدم الجواز الثالثة النسخ بمفهوم المخالفة وجزم المصنف بانه لا ينسخ به
وعزاه ولي الدين للسمعاني ثم قال لكن قال الشيخ ابو اسحاق في اللمع بعد حكايته وجها
المذهب الصحيح جوازه ص ونسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضاء او الخبر وقيد بالتأبيد
وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما وكذا الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله انشاء خلافا لابن
الحاجب ش هذا معطوف على الاثبات لا النفي والمعنى ويجوز نسخ الانشاء والخلاف
في ذلك في الجملة ويختلف فيه في مسائل احدها ان يكون الانشاء بلفظ قضاء نحو وقضى ربك الاية
ذهب بعضهم الى انه لا يجوز نسخه لان لفظة القضاء انما تستعمل فيما لا يتغير حكمه قاله الشارح وهذا
القول غريب في كتب الاصول وانما اخذه المصنف من كتب التفسير الثانية ان يكون بصيغة
الخبر نحو والمطلقات يتربصن والوالدات يرضعن ذهب الجمهور الى جواز نسخه اعتبارا
بالمعنى ومنعه الدقاق اعتبارا بلفظه الثالثة ان يقيد بالتأبيد فان كان التأبيد قيدا
في الفعل مثل صوموا ابدا صوموا حتما ونحوه فالجمهور على جواز نسخه لان التقييد للمبالغة
لا الدوام كما يقال لازم غريمك ابدا والمراد الى ان يقضيك والمراد هنا الى وقت النسخ وذهب
بعض المتكلمين الى منع نسخه وان كان القيد في الوجوب مثل الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله
على سبيل الانشاء فاختار المصنف جوازه وعزاه ولي الدين للجمهور وقال ابن الحاجب ان كان
القيد في الوجوب نصا وبيانا لاستمراره كالمثال المذكور لم يقبل خلافه والا قبل وحمل
على مجازه ص ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضه لا الخبر وقيل يجوز ان كان
عن مستقبل ش فيه مسئلتان الاولى نسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضه جائز
وبه قال الجمهور ومنعه المعتزلة قاله ابن الحاجب وهي مبنية على التحسين والتقبيح اما
نسخ التكليف بالاخبار مثل ان يقول له اخبر بكذا بعد الامر بالاخبار به فجائز اتفاقا
الثانية نسخ مدلول الخبر واليه الاشارة بقول المصنف لا الخبر ففيه مذاهب احدها وبه قال
الجمهور المنع الثاني وقال البيضاوي المنع ان كان عن مستقبل لا ماض الثالث الجواز
مطلقا وبه قال بعض المعتزلة وعزاه المحلي للامام الرازي والآمدي قال وكانه لم يظهر
صيغة المصنف لفظه وقيل بعد يجوز ليفيد ما قبلها حينئذ حكاية هذا القول الذي ذكر غيره
عن الآمدي اختيار الجواز بقيد ان يكون ما دل عليه الخبر متغيرا فيكون الخبر عاما فيه

فامكن ان يكون الناسخ مبينا الاخراج يعني ما تناوله اللفظ وقريب من هذا في المحصول
لكن قال القرافي هذا التخصيص لا النسخ ومثاله في النفي ما لو قال لا تكن كذا ثم علم في الازمنة
فيمكن تخصيصه بان يقال الا في وقت كذا او الا من فلان او نحوه وفي الثبوت قد يكون
موقوفا على شرط فيظهر ذلك الشرط تنبيه الخلاف في نسخ مدلول الخبر انما هو فيما يقبل
التغيير كالاخبار بكفر زيد وايمانه للجهل اعتبار الشرط واما ما لا يقبل التغيير كالاخبار
بحدوث العالم فلا يجوز اتفاقا قاله ابن الحاجب وغيره ص ويجوز النسخ ببدل اثقل وبلا
بدل لكن لم يقع وفاقا للشافعي ش فيه مسئلتان احدهما هل يجوز نسخ ما هو اخف
على المكلف بما هو اثقل عليه ذهب الجمهور الى الجواز والوقوع وذهب بعض الشافعية
وابن داود الظاهري الى المنع وفي الصحيح كان التخيير بين الصوم والفدية ثم نسخ بالصوم
عينا ونسخ اية الحبس في البيوت بسبب الزنا بالجلد فيه ونسخ ايات الموادعة بالقتال
والخلاف في جواز النسخ بالاخف والمساوي الثانية ذهب الجمهور ايضا الى جواز النسخ من
غير بدل ومنع اكثر المعتزلة له احتج الجمهور بانا لا نقول برعاية المصالح فلا اشكال
وان قلنا بذلك فقد تكون مصلحة المكلف في ذلك وبانه واقع كنسخ الصدقة في النجوى
نسخ الى غير بدل وخالف الشافعي في الوقوع فقال في الرسالة ليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت
مكانه فرض ووافقه المصنف وتاوله الصيرفي في معناه انه اذا نسخ نقل الامر على ما كان
قبل ص مسئلة النسخ واقع عند جميع المسلمين وسماه ابو مسلم تخصيصا فقيل خلاف
فالخلف لفظي ش قال ابن الحاجب اتفق اهل الشرائع على جوازه عقلا ووقوعه شرعا
وخالف ابو مسلم الاصبهاني في وقوعه شرعا وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه فظاهر
كلام ابن الحاجب ان خلاف ابي مسلم حقيقي وقيل خلافه لفظي وهو اختيار المصنف وقرره ولي
الدين بانه جعل المغيا في علم الله تعالى كالمغيا في اللفظ وسمى الكل تخصيصا ويسوي بين قوله
واتموا الصيام الى الليل وبين صوموا مطلقا مع علم الله تعالى بانه سينزل لا تصوموا بالليل وغيره
يسمى الاول تخصيصا والثاني نسخا فالخلاف لفظي وعندنا ان قوله مردود وان كان راجعا الى التسمية
لان القران نطق بتسميته نسخا تنبيه ابو مسلم هذا من المعتزلة وفي المنتخب انه عمرو وفي
بعض نسخ المحصول انه ابن عمرو وفي اللمع انه بحر قال القرافي فيمكن ان يكون له اسمان
ص والمختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع ش مقابل المختار هو للحنفية

وبناه على ما حكاه الباجي في المنهاج عنهم جواز شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض بالقياس
على شهادتهم على المسلمين في السفر ثم نسخت شهادتهم على المسلمين وبقي حكم شهادة بعضهم على
بعض قال الابياري والخلاف في المسئلة مبني على الخلاف في حكم الاصل هل يضاف الى العلة او
المضاف الى العلة انما هو حكم الفرع فعلى الثاني قال الحنفي فاذا نسخ حكم الاصل لم يمنع العلة
المضاف اليها حكم الفرع بتغيير قال ولي الدين سمى بعضهم اسقاط حكم الفرع نسخا وعبارة المصنف
تبعا لابن الحاجب احسن لانه قد زال حكمه لزوال علته فلا يقال فيه انه منسوخ ص
وان كل شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والاجماع
على عدم الوقوع ش هذا معطوف على المختار في التي قبلها وقال الغزالي في المستصفى
ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ وقالت المعتزلة من الافعال ما لا يقبلها لان لها صفات
نفسية تقتضي حسنها او قبحها مثل معرفة الله والعدل وشكر المنعم فهذه لا يجوز نسخ وجوبه
ومثل الظلم والكفر والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب
الاصلح وهي اصول باطلة وقد بينا انه لا يجب اصل التكليف على الله تعالى ثم بعد ان كلفهم لا يمتنع
ان ينسخ جميع التكاليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف
معرفة الناسخ والنسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونحوه للهندي
واجاب ابن الحاجب عن ذلك بانه يعلم ذلك وينقطع التكليف به وبغيره وهذا انما هو في الجواز
واما الوقوع فالاجماع على عدمه ص وان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم لا يثبت
في حق الامة وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال ش وذهب اصحابنا
والحنفية والحنابلة وبعض الشافعية ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة
لا يثبت في حقهم واختاره المصنف وابن الحاجب وذهب المتقدمون من الشافعية الى انه يثبت
في حق الامة بنفس تبليغه الى الرسول صلى الله عليه وسلم واجرى الابياري الخلاف في المسئلة
على ان كل مجتهد مصيب او المصيب واحد فالقائل ان المصيب واحد يلزمه العبادة اذ الحكم
وقتها بذلك الطلب وان خرج وقتها افتقر القضاء الى امر جديد وفرض القاضي عياض
المسئلة في اول الوكالات من التنبيهات فيما هو اعم من النسخ فقال اختلف الاصوليون
في الخطاب هل يستقر الحكم به بنفس وروده او بالبلاغ والخلاف الذي في مسئلة عزل الوكيل
او موت موكله هل هو بالنزول او البلاغ جار على هذا الاصل وكذا عزل الخطيب وكذا القضاة

فمن اسلم بدار الشرك ولم تبلغه الشرائع هل يجب عليه قضاء الصلاة ونحوها ام لا ص
اما الزيادة على النص فليست نسخا خلافا للحنفية ومثاره هل رفعت والى الماخذ عود الاقوال
المفصلة والفروع المبنية وكذا الخلاف في جزء العبادة او شرطها ش الزيادة على
ما شرع اما مستقلة او غير مستقلة والمستقلة اما من جنس ما شرع او مغايرة والمغايرة كايجاب
الحج بعد الصلاة وهذا ليس بنسخ اجماعا واما المستقلة التي ليست من الجنس وكزيادة صلاة سادسة
وذلك ليس بنسخ ايضا وعن بعض العراقيين هو نسخ واما الزيادة الغير مستقلة فكزيادة جزء
في الصلاة او شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فهذه مسئلة الخلاف فالذي ذهب
اليه مالك واكثر اصحابه والشافعية والحنابلة و بعض المعتزلة ان ذلك ليس بنسخ وذهبت
الحنفية الى انه نسخ وقيل ان نفت الزيادة ما دل عليه مفهوم المخالفة كقوله في المعلوفة زكاة
بعد قوله في السائمة زكاة فنسخ والا فلا وعزاه ولي الدين للامام في المعالم وقال عبد الجبار ان
غيرت الزيادة حكم المزيد شرعا حتى صار وجوده وجوده كالعدم كزيادة ركعة في الفجر
وكالتغريب على حد الزنا وكزيادة عشرين على حد القذف او كتخيير في ثلاثة بعد تخيير في فعلين
فنسخ والا فلا قال ولي الدين واختاره القاضي والذي ذكر الباجي عن القاضي ان غيرت
حكم المزيد كزيادة ركعة فنسخ وان لم تغيره كزيادة اربعين في حد الخمر فليس بنسخ ونحوه للغزالي
وقال ابن الحاجب المختار ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ
اذ هو حقيقته والا فلا ونحوه للعزي قال وهو الضابط الكلي في هذه الفروع والبحث في
جميعها راجع الى ذلك كما اشار اليه المصنف بقوله ومثار الخلاف هل رفعت اي هل رفعت
الزيادة حكما شرعيا فيكون نسخا او لم ترفع فلا يكون نسخا والى هذا الماخذ ايضا يرجع
الاقوال بالتفصيل كقول عبد الجبار والامام والقاضي والقول به لتفريق بين الشرط وغيره
لان القائل بان زيادة الشرط ليس بنسخ يقول اجزاء الصلاة مثلا دون طهارة ماخوذ من
البراءة الاصلية وكذلك يرجع الى الماخذ ايضا الفروع المبنية على ذلك لانه اذا رجع المبني
عليه الى ذلك فرجوع المبني اولى وهو للمصنف وكذا الخلاف في جزء العبادة او شرطها
يعني ان الخلاف الذي في الزيادة جار في النقص وحكى الغزالي في المسئلة ثلاثة اقوال
يفرق في الثالث بين نقص الشرط ونقص الجزء فالاول ليس بنسخ بخلاف الثاني
وقال الرهوني الظاهر ان النزاع لفظي وانه يلزم من رفع الجزء او الشرط رفع الكل لا رفع

الكل واحد فمن قال انه نسخ في العبادة ان اراد برفع المجموع الذي هو العبادة وصدق انها
نسخت فسلم والمخالف الاخر وان اراد انه نسخ للباقي فمعلوم انه لا يلزم من رفع جزء رفع
جميع الاجزاء انتهى وصرح الامدي وابن الحاجب في المنتهى بان نسخ سنة من سنن العبادة
لا يكون نسخا للعبادة وفي المستصفى ما يشعر بالخلاف ص خاتمة يتعين الناسخ
بتاخره وطريق العلم بتاخره الاجماع او قوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ او بعد ذلك او كنت نهيتكم
عن كذا فافعلوه او النص على خلاف الاول او قول الراوي هذا سابق ولا اثر لموافقة احد النصين
الاصل وثبوت احد الايتين في المصحف وتاخر اسلام الراوي وقوله هذا ناسخ لا الناسخ خلافا لزا
عميها ش هذه خاتمة للنسخ او للكتاب وسميت خاتمة له لتعلقها بسائر ابواب النسخ ذكر
ان المصنف فيها ضابط ذلك الناسخ وبعض ما اشتبه وذكر لمعرفته طرقا وقسمها الى معتبرة وملغاة
فمن الطرق المعتبرة الاجماع ومثله ولي الدين بمثالين احدهما نسخ الزكاة لسائر الحقوق المالية
حكاه عن ابن السمعاني الثاني قول حذيفة تسحرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم هو النهار الا
ان الشمس لم تطلع مع الاجماع على تحريمها وان المفطر بطلوع الفجر ومنها قوله عليه الصلاة والسلام
هذا ناسخ لكذا او قوله هذا بعد ذلك او قوله كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه كقوله كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا ومنها النص على خلاف الاول مع تعذر الجمع ومنها
قول الراوي هذا سابق كقول جابر كان اخر الامرين من فعله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء
مما مست النار ومنه هذه السورة مكية والاخرى مدنية وهذا في سنة كذا من الهجرة والاخر
بعدها وقيد ونظر ابن الحاجب في قبول ذلك اذا كانا متواترين واما الطرق الملغاة فمنها كون
احد النصين موافقا للاصل اي البراءة الاصلية وظاهر كلام المصنف ان الموافق البراءة الاصلية
هو الذي يتوهم فيه انه ناسخ وهو نص الغزالي وكلام ولي الدين هنا فيه اضطراب ومنها ثبوت
احد الايتين في المصحف دون الاخرى كاية الرجم المنسوخ لفظها مع اية الحبس في البيوت وتاخر
احد الايتين في التلاوة لا يدل على تاخرها في النزول كاية العدة بالحول مع اية العدة باربعة اشهر
وعشر ومنها تاخر اسلام الراوي فانه لا يدل على تاخر ما رواه كحديث ابي هريرة في الوضوء من
مس الذكر مع حديث طلق فان ابا هريرة متاخر الاسلام عن طلق الا انهم الا ان ينقطع صحبة
الاول قبل صحبة الثاني وحداثة سن الراوي لا يدل ايضا على تاخر ما رواه ومنها قول
الراوي هذا ناسخ او نسخ حكم كذا لا يكفي عند الاكثر لجواز ان يقوله عن اجتهاد وقال

وقال الكرخي ان عينه فقال هذا ناسخ لهذا لم يرجع اليه وان لم يعينه بل قال هذا منسوخ قبل
لانه قد يترك للاجتهاد ومحال الافكار فانه قاطع به وضعفه الامام قال ولي الدين وقيل يثبت مطلقا
وهو ظاهر قول الشافعي لما لو ثبت كون الحكم منسوخا فقال الراوي هذا الناسخ فانه يقبل
واليه الاشارة بقول المصنف لا الناسخ تنبيه كان الاولى للمصنف في ترتيب هذه الخاتمة
ان يقدم ورود النص والاجماع بان هذا الحكم منسوخ او ناسخه كذا او ما هو في معناه كما لو ترك
الحكم عن كذا او يذكر بعد ذلك التاخير مع تقييد الحكم دليل النسخ

ص الكتاب الثاني في السنة

وهي اقوال محمد صلى الله عليه وسلم وافعاله ش لما فرغ من مباحث الكتاب والاقوال
شرع في مباحث ما بقي من السنة والسنة لغة الطريقة قال الهروي ويطلق على ما على
المشروع ففي صحيح ابن حبان عن عبد الرحمن بن شماسة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقام وعليه جلوس فقال الناس سبحان الله فلم يجلس فلما فرغ من صلاته سجد سجدتين
وهو جالس فقال اني سمعتكم تقولون سبحان الله كيما اجلس وليس تلك سنة وانما السنة
الذي صنعته وتطلق في اصطلاح الفقهاء على ما كان نفلا منقولا عنه صلى الله عليه وسلم
عند الشافعية وعند المالكية على ما امر به عليه السلام ووافقت عليه واظهره ولم يوجبه احكام و
قال والاصطلاحان مخالفان للغوي وهي في اصطلاح الاصوليين عبارة عن اقوال محمد صلى الله
عليه وسلم وافعاله فيدخل في الفعل الاقرار قال ولي الدين عن الشارح وكان ينبغي
ان يزيد وهمه عليه السلام فقد احتج الشافعي في الجديد على استحباب تنكيس الرداء
في الاستسقاء بجعل اعلاه اسفله فانه عليه الصلاة والسلام هم بذلك فتركه لثقل الخميصة
عليه وكذا همه بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة استدل به على وجوبها قال ولي الدين وقد يقال
الهم خفي فلا يطلع عليه الا بقول او فعل فلا يحتاج الى زيادة ص الانبياء عليهم السلام
معصومون لا يصدر منهم ذنب ولو صغيرة سهوا وفاقا للاستاذ والشهرستاني
وعياض والشيخ الامام ش قال الهروي جرت عادة الاصوليين بتقرير مسالة على
مسالة الاحتجاج بالفعل وهي تحقيق عصمة الرسل عليهم الصلاة والسلام لتوقف الاقدام
على التاسي بهم على نفي المخالفة عنهم وهم معصومون عما ينافي مدلول المعجزة عقلا وسمعا كتعمد الكذب
فيما يبلغونه قال القاضي عياض ولا خلاف في امتناع ذلك في حقهم لا عمدا ولا سهوا نسيانا او غلطا

لكن عند القاضي بدليل السمع وعند الاستاذ بدليل المعجزة واما سهوه عن تبليغ ما امر بتبليغه
فقال امام الحرمين ذلك جائز عقلا ولم يرد سمع دال على وقوعه واما بعد تبليغه فاتى ووقع
واجمعت الامة على عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة واجمعوا ايضا على امتناعها في حقهم نسيانا او غلطا
لكن قال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ بدليل العقل واما الصغائر التي لا خسة
فيها فقال بامتناعها في حقهم ولو نسيانا او غلطا طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين قالوا لا
اختلاف الناس في الصغائر ولان جماعة قالوا كل معصية لله فهو كبيرة ولان الله تعالى امرنا باتباعهم
قال ولي الدين وقد حكى ابن برهان هذا القول عن اتفاق المحققين قال الهروي وما يوهم الوقوع
محمول على خلاف الاولى او على وقوعه قبل النبوة والحق منعه على خلاف الاولى فيه قبل
او بعد وان حمل على ذلك انما هو بالنسبة الى مقامهم كما قال بعض العارفين حسنات الابرار سيئات
المقربين على ان القاضي عياض قال لقبيحا ان قبل النبوة تصوره ممتنع اذ لا يعلم كون الشيء
مامورا به او منهيا عنه الا من جهة الشرع واختلاف العلماء في دلالة الفعل دليل على عدم صدور
المكروه منهم قاله القاضي وقال ولا يصدر منهم المباح ايضا الا على قصد التشريع وقال ابن رشد
والمازري ان المكروه لا يصدر منهم اصلا وقابل ذلك بقوة زوكة له ابن شعبان في التحرير تنبيه
فرق القشيري بين العصمة والحفظ بان المعصوم لا يلم بذنب البتة والمحفوظ قد تحصل منه
هنات وقد تكون له في الورع زلات ولكن لا يكون له اصرار ولهذا قول المتصوفة النبي
معصوم والولي محفوظ وسيأتي الكلام على حقيقة العصمة ان شاء الله تعالى ص
فاذن لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم على باطل وسكوته غير مستبشر على الفعل مطلقا وقيل الا فعل من
يغريه الانكار وقيل الا الكافر ولو منافقا وقيل الا الكافر غير المنافق دليل الجواز لذلك الفاعل
وكذا لغيره خلافا للقاضي ش مما يتفرع على وجوب العصمة انه صلى الله عليه
وسلم لا يقر احدا من الناس على باطل وحكى القاضي عياض الاجماع على ذلك واستدل به
على عصمتهم من الاضرار لان الاقرار على المحرم محرم وهو عليه الصلاة والسلام معصوم من ذلك
وسواء رآه فاقره او بلغه فلم ينكره وهل ذلك مطلقا او فيه تفصيل ذكر المصنف في
ذلك مذاهب احدها وبه قال الجمهور انه دليل على جواز الفعل مطلقا وسواء استبشر به او لا
قال ولي الدين وهل يتعين الاباحة او يحتمل الوجوب والندب لم يستحضر السبكي في ذلك
نقلا ومال الى الاباحة وذكر الشارح ان ابا نصر ابن القشيري حكى التوقف في ذلك عن القاضي

[illegible]

ترجح حمله على الاباحة وحكى القرافي عن ابن برهان انه قال سكوته عليه السلام عما لو ذكر كان
واجبا يدل على عدم الوجوب الثاني هو دليل على الجواز الا في حق من يغريه الانكار الا من هذه
الصفة لانه يجب الانكار عليه وحكى هذا القول السمعاني عن المعتزلة وقال الظاهر انه يجب
الانكار ليزول توهم الاباحة الثالث يدل على الجواز الا في حق الكافر والمنافق فلا يدل
تقريره على جواز ذلك الفعل وبه قال امام الحرمين الرابع انا نستثني فعل الكافر فقط دون
المنافق لانه عليه السلام كان ابكر على الكفار حالة بعد حالة وحكى المازري وغيره الاربعة
وقال ابن الحاجب ان كان كمضي كافر الى كنيسته لم يعتبر اتفاقا يعني لان هذا لما تقرر حكمه
وهذا الحكم فيما رآه او بلغه فاقره اما ما علم انه وقع في عصره ولم نعلم انه اطلع عليه فقال
الشيخ ابو اسحاق اختلف في ذلك قول الشافعي ولذا اجرى الامام قولين في اجزاء الاقط في
الفطرة وهذا عندي فيما ليس بمنكر ومستمر حتى لا يخفى عليه عادة وكما يدل الفعل على الجواز
في حق الفاعل كذلك يدل على جوازه لغيره عند الجمهور لان الاصل استواء الناس في الاحكام الا ان
يدل دليل على الخصوصية وقال القاضي ابو بكر لا يتعداه الى غيره فان التقرير لا صيغة له
تنبيهان الاول قال الشارح ابان لنا المصنف اخذا بعد قوله لا يقر لئلا سواهما انه لا يقر
بفتح القاف فيكون غلطا الثاني انما كان الاقرار دليل الجواز مطلقا لان من خصائص
الانبياء تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشي على نفسه سقط عنه الثالث اذا
قلنا ان الكفار غير مخاطبين بالفروع لم يكن اقرارهم دليلا على الاذن في الفعل ص
وفعله غير محرم للعصمة وغير مكروه للندرة وما كان جبليا او بيانا او مخصصا به فواضح
وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا تردد وما سواه ان علمت صفته فامته مثله
في الاصح وتعلم بنص وتسوية بمعلوم الجهة ووقوعه بيانا او امتثالا دالا على وجوب او ندب
او اباحة وتخص الوجوب امارته كالصلاة بالاذان وكونه ممنوعا لو لم يجب كالختان والحد
والندب مجرد قصد القربة وهو كثير وان جهلت فللوجوب وقيل للندب وقيل للاباحة وقيل
بالوقف في الكل وفي الاولين مطلقا وفيهما ان ظهر قصد القربة ش اما كون
فعله غير محرم وغير مكروه فقد تقدم وقوله للندرة معناه لندور وقوع المكروه من [illegible]
فكيف منه وهذا اصوب من ولي الدين والمحلي وقال الشارح لا يتصور وقوع المكروه منه
فانه اذا فعل شيئا وكان مكروها في حقنا فليس بمكروه منه لانه انما يفعله قصد بيان الجواز

قال المحلي وخلاف الاولى مثل المكروه او مندرج فيه قال والندرة بضم النون بضبط المصنف
وان ابت السما اذ كر في فعله نفي النظر في دلالته على بقية الاحكام وتحرير موارد الخلاف
تبين بالتقسيم الذي ذكر المصنف الاول منها ان يكون فعله ذلك من الامور الجبلية الذي
لا يخلو الانسان عنها كالقيام والقعود والاكل والشرب وهذا القسم قال امام الحرمين
الاستمساك به في افعاله وصرح القرافي بان حكمه الاباحة واما صفة الاكل والشرب فحكى
الباجي عن بعض اصحابنا انه محمول على الندب ورويه صاير واعن كثير من السلف في ذلك
وما حكاه الاستاد عن اكثر المحدثين من انه للندب وعن الاقل انه مباح محمول عندي على الصفة
لا على اصل الفعل الثاني ان يكون فعله بيانا لمجمل اما بقرينة حال مثل القطع من الكوع فانه
بيان لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واما بقوله فبينها بفعله ولغيره
بقوله ان ذلك الفعل بيان وكذا قوله خذوا عني مناسككم وحكم هذا القسم وجوب الاتباع
ووجوب البيان عليه في الواجب مطلقا وفي المندوب والمباح قد يجب عليه وقد لا يجب
الثالث ان يكون ذلك الفعل من خصائصه بدليل دل عليه كاباحة تسع نسوة ووجوب
التهجد وحرمة الاكل بشكل الى غير ذلك من خصائصه وقد عددها القاضي ابو بكر بن
العربي في تفسير سورة الاحزاب وذكرها الشيخ خليل في مختصره والحكم في هذا القسم
عدم الاتباع اما وجوبا كنكاح التسع واما ندبا كالوصال واما مباحا ان تصور وقوعه
وصرح المصنف في الاقسام الثلاثة بالوضوح الرابع ما تردد من فعله بين الجبلي والشرعي
كالحج راكبا وكالضجعة بين الصبح وركعتي الفجر والحكم فيه التردد عند المصنف لان
الاصل عدم التكليف وهو عليه السلام انما بعث للتشريع قال ولي الدين وينبغي ان يخرج
في ذلك قولين من تعارض الاصل والظاهر وينبغي في ذلك ترجيح الاصل لكن كلام اصحابنا
في الحج راكبا وحكمة الاستراحة بعد الفجر يدل على ترجيح التاسي به ومعروف مذهبنا
ان الضجعة التي عبر عنها بالجلسة غير مشروعة الخامس ما سوى المذكور من الافعال
وهو على ضربين احدهما ما علمت صفته من الافعال اي ثبتت جهته في حقه عليه الصلاة
والسلام بكونه واجبا او مندوبا او مباحا ومذهب الجمهور في ذلك ان امته مثله
لان الاصل الاستواء في الاحكام الا ما دل الدليل على تخصيصه وهو قليل وقيل ان حكمه
في حق الامة حكم ما لم تعلم صفته وسياتي وقال ابن خلاد المعتزلي بقول الجمهور في العبادات

فقط وقال ابن برهان يجب التاسي عندنا اذا عرف وجه فعله وقال المتكلمون بالوقف والحنفية
قالوا وحيث قلنا بوجوب التاسي فالسمع عندنا خلافا لمن قال بالعقل قد ذكر المصنف في معرفة
صفة الفعل طرقا احدها النص الثانية تسويته بفعل قد علمت جهته وحكمه حكما سوي به الثالث
كونه بيانا لمجمل وحكمه حكمه واعادة المصنف الكلام على بيان المجمل انما هو باعتبار كونه طريقا الى معرفة
جهة الحكم لتكون مثله الرابعة وقوعه امتثالا لنص دال على الوجوب او الندب او الاباحة وهو دليل
يخص الوجوب عن الندب والاباحة شيئان احدهما ان تقترن به امارة الوجوب كالصلاة
باذان واقامة فانا نعلم انها فرض لان الاذان والاقامة تختص بالفرائض الثاني كون الفعل
ممنوعا لو لم يجب كالحد فان قطع يد السارق مثلا ممنوع منه فاذا اباه قطع يدل على ان ذلك
الفعل واجب كالختان ايضا لحصول الالم والاطلاع على العورة في حق من يحرم النظر اليه هذا
ما دل عليه كلام المصنف والمعروف من مذهبنا الختان سنة واجاب عنه القاضي عياض
للاكثر واجاب عن مقتضى ما تقدم انما يقتضي تخصيص ما تقدم بذلك وبالطب فانه ليس بواجب
مع انه يبيح للطبيب النظر الى العورة ويلحق بذلك سجود السهو على المشهور وسجدة التلاوة
في الصلاة فان الاصل المنع منها ومع هذا فلا يدل فعلهما على وجوبهما ويخص الندب عن عادي
بمجرد قصد القربة اذا لم يقترن به ما يدل على الوجوب وهذا على احد الاقوال الاتية
لا انه يتنوع الى ما كان في الدين وقول المصنف وهو كثير افادة المقصود وفيه
ويحتمل عندي ان يكون المصنف قصد بذلك الزيادة الاشعار بتوجيه القول الحامله على الندب
عند ظهور قصد القربة الضرب الثاني ما لم تعلم صفته اي جهلت صفة الفعل فيه وفيه مذاهب
احدها انه يحمل على الوجوب قال الرهوني وبه قال مالك في رواية ابي الفرج وابن خويز
منداد وقال به الابهري وابن القصار واكثر اصحابنا وبعض الشافعية وبعض
الحنفية وبعض الحنابلة وبعض المعتزلة الثاني انه للندب وهو المحكي عن الشافعي
الثالث الاباحة وحكاه امام الحرمين والامدي عن مالك الرابع الوقف في الثلاثة
وهذا المحكي عن جماعة من المحققين كالقاضي والغزالي والصيرفي وغيرهم الخامس الوقف
بين الوجوب والندب لانهما الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم السادس
الوقف فيهما ان ظهر قصد القربة فان لم يظهر احتمل الاباحة ايضا قال المحلي واستنبط
المصنف منسحب على قوله ان لم يظهر والمحلي بدله ان ظهر وقال الباجي من اصحابنا ان لم يظهر قصد

القربة فللوجوب وان لم يظهر فللاباحة وذكر عن بعض الاصحاب انه ان لم يظهر قصد القربة
فللندب والا فللاباحة ص واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر مقتضى
القول فان كان خاصا به فالمتاخر ناسخ فان جهل فثالثها الاصح الوقف وان كان خاصا
بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتاخر ناسخ ان دل دليل على التاسي فان جهل التاريخ
فثالثها الاصح يعمل بالقول وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل او القول له وللامة كما مر
الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص ش التعارض بين الشيئين هو
تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الاخر او بعض مقتضاه وهو انما بين القولين
ومحله الترجيح واما بين القول والفعل وهو لا يخلو اما ان لا يدل دليل على تكرر
مقتضى القول ولا على وجوب التاسي او يدل دليل عليهما او على احدهما فهذه اربعة
اقسام كل قسم منها اما ان يكون القول خاصا به او بنا او عاما له ولنا فاربعة في ثلاثة
باثني عشر وكل قسم منها اما ان يتقدم فيه القول او الفعل او يجهل التاريخ وثلاثة في اثنا
عشر بستة وثلاثين صورة وتكلم ابن الحاجب على جملتها وسلك المصنف طريقا مختصرا
محصلا للمقصود من ذلك فلنتبع كلامه وذلك ان القول اذا عارض الفعل ودل دليل
على تكرر مقتضى الفعل وكذا التكرر مقتضى بناء على انه لا يقتضي التكرر بصيغته فلا يخلو اما
ان يكون القول خاصا به او بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فان عرف المتاخر
منهما فهو ناسخ للمتقدم سواء كان القول او الفعل وان جهل فثلاثة اقوال قيل
يعمل بالقول لقوته وقيل بالفعل لوضوحه وثالثها الوقف وهو الاصح وان كان
خاصا بنا فلا معارضة بينهما في حقه عليه السلام لعدم تناول القول له وفي حقنا المتاخر
ناسخ ان دل دليل على وجوب التاسي به في ذلك الفعل وان لم يدل دليل على التاسي
به فيه فلا تعارض بالنسبة الينا لان حكم الفعل لم يتعلق بنا وان جهل التاريخ وقد دل
الدليل على الوجوب التاسي بالاقوال الثلاثة لكن الاصح منها العمل بالقول وكان
الارجح هنا القول لانا احتجنا الى العمل باحد الدليلين فقدمنا القول لقوته واما
في الذي يشمل هذا فالاحوط الوقف اذ لا عمل بالنسبة الينا وان كان القول عاما
له ولنا وقد دل الدليل على التاسي به في ذلك الفعل فان عرف المتاخر منهما وكان
القول نصا لا ظاهرا فالمتاخر ناسخ وان لم يعرف فالاقوال الثلاثة والاصح في حقه

عليه السلام الوقف وفي هذا القول واليه الاشارة بقول المصنف فتقدم الفعل او القول
لدلالته كما راى من التفصيل بين معرفة التاريخ وعدم معرفته وعود الاقوال والخلاف
الترجيح بالنسبة اليه واليها هذا اذا كان نصا كما تقدم فان كان بطريق الظهور فيكون الفعل
السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص عندنا لا يشترط تأخره عن العام تنبيه لم يتعرض المصنف
للتعارض بين الفعلين وصرح الزركشي وغيره بانه لا تعارض بينهما في الحقيقة سواء تماثل الفعلان
او اختلفا وسواء امكن الجمع بينهما او لم يمكن لان الفعل لا عموم له من حيث هو اذ لا يقع في الاعيان
الا شخصا فلا يكون كليا حتى ينافي فعلا اخر فجاز ان يكون واجبا في وقت مباحا في اخر وهذا
ما لم يقترن بالفعل قول يدل على ثبوت الحكم كقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقد اتى
صلى صلاة الخوف على صفات متعددة فقال الابياري هذا كاختلاف القولين على الصحيح والمختار
الجمع وقيل يصح ايقاعها على كل وجه من تلك الوجوه وبه قال القاضي والشافعي في غير ذلك
وقيل يطلب الترجيح كما قال مالك والشافعي فيقدم ما هو اقرب لهيئة الصلاة لحديث ابن
عمر رضي الله عنه وابن خوات في صلاة الخوف قال الزركشي ومن الترجيح تعذر النسخ لتقليل
الافعال في الصلاة مويدا فالحاصل كرفع اليدين الى المنكبين في احد الروايتين قال ومن الترجيح
كون احد الفعلين اقرب للعبودية والخشوع كارسال اليدين في الصلاة او وقع احدهما
على الاخر فان الثاني اقرب الى صفة العبودية والخطاب لك فيه تقليل الفعل قال فان عدم الترجيح
والتخيير او اهم التخطيط

الكلام في الاخبار

المركب اما مهمل وهو موجود خلافا
للامام وليس موضوعا واما مستعمل والمختار انه موضوع ش الاخبار جمع الخبر جمع
جزء يطلق مجازا على الاشارة الحالية والدلالة المعنوية ومنه تخبرك العينان ما القلب كاتمه
ويطلق حقيقة على قول مخصوص كما سياتي وصدر المصنف الكلام في الاخبار بما هو كالمقدمة وهو تقسيم
المركب من اللفظ الى مهمل ومستعمل فذكر عن الامام ان المهمل ليس بموجود وحكى ولي الدين عنه ذلك
بلفظ الاشبه لان الغرض من التركيب الافادة بحيث انتفت الافادة انتفى التركيب وتبع الامام
صاحب التحصيل والحاصل وخالفهم البيضاوي ورجحه المصنف قال المحلي ورجح خلاف الامام
الى ان مثل الهذيان لا يسمى مركبا وقوله وليس موضوعا اي ان نفس ذلك اللفظ المهمل لم تضعه
العرب والاصح نسبته اليها لا حقيقة ولا مجازا وهذا مما الخلاف فيه قال القاضي عبد الوهاب
واختلف في المهمل والاصوات المنظومة والحروف المؤلفة هل تسمى كلاما ام لا واما المركب

المستعمل فهو كونه موضوعا مذهبان احدهما وهو الذي رجحه المصنف تبعا للقرافي وغيره
انه موضوع لان العرب حجرت في التركيب كما حجرت في المفردات وليس المراد بذلك وضع جميع
الجزئيات المراد استراط ذلك في النوع الثاني وهو الذي رجحه ابن مالك وابن الحاجب انه غير موضوع
والا لتوقف استعمال الجمل على النقل عن العرب كالمفردات ص والكلام ما تضمن
من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا لذاته وقالت المعتزلة انه حقيقة في اللساني وقال الاشعري
مرة في النفساني وهو المختار ومرة مشترك وانما يتكلم الاصولي في اللساني فان افاد بالوضع طلبا
فطلب ذكر الماهية استفهام وتحصيلها او تحصيل الكف عنها امر ونهي ولو من ملتمس وسائل والا
فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وانشاء ومحتملهما الخبر وابى قوم تعريفه كالعلم والوجود و
العدم وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه اي ما له خارج صدق او كذب
ش لما كان الخبر قسما من اقسام الكلام وهو فرعه فتوقف على معرفته بدا بالكلام على حقيقته
فقال الكلام ما تضمن الى اخره وهذا التعريف للكلام هو لابن مالك في التسهيل وهو تعريف له من جهة
الاصطلاح لا اللغة وخرج بقوله ما تضمن من الكلم الخط والاشارة والكلمة الواحدة والاسناد
هو تعلق خبر بمخبر عنه كزيد قائم او طلب بمطلوب كاضرب زيدا وخرج بالمفيد ما ليس
مفيدا كالسماء فوقنا وان قام زيد بالمعنى وكلام الساهي والنائم وخرج بقوله لذاته المقصود
لغيره كالجملة الواقعة في الصلة فانه انما قصد به ايضاح معنى الموصول واسقط في الشذور لفظ
لذاته من هذا الحد وكان مراده احترز لانه لا يستقل بالافادة ورايت في بعض نسخ من هذا الكتاب
سقط على لذاته ويطلق الكلام لغة على المعنى القائم بالنفس وعلى اللفظ قال الزركشي وسواء كان
ذلك اللفظ مستعملا او مهملا مؤلفا او غير مؤلف وحكى القرافي عن ابن برهان وغيره ان ما اصطلح
عليه النحاة في تعريف الكلام منقول عن اهل اللغة وحكى ابو البقاء ان غير المفيد يسمى كلاما
عند سيبويه وقليل من النحاة واذا ثبت اطلاقه لغة على ما في النفس وعلى اللفظ فاختلف
الاصوليون هل هو حقيقة فيهما او في احدهما مجاز في الاخر على ثلاثة مذاهب احدها
انه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني قال الزركشي وهو المشهور عن الاشعري الثاني
انه حقيقة فيهما فيكون مشتركا وبه قال الاشعري في جواب المسائل البصرية واختار
امام الحرمين في الارشاد وحكاه في المحصول عن المحققين والصفي الهندي عن الاكثرين وصرح
القرافي بانه المشهور الثالث وبه قال المعتزلة انه حقيقة في اللساني ولم يعبر احد من المتنا

الى ذلك مع ان المتبادر الى الفهم لان ذلك انما هو لكثرة الاستعمال وقد يكثر استعمال اللفظ
في احد معنييه الحقيقي او في مجازه وقول المصنف انما يذكر الاصولي في المسائل التي يحتاج
اليها لا يفتقر الى تصور النفساني وما في حيز ذلك وانما يعني به المتكلم في اثباته او نفيه لان ذلك
من علم الكلام لا الاصول واذا ثبت انقسام الكلام الى اللفظي والنفسي فاقسامه كذلك وسلك
المصنف في تقسيم الكلام مسلكا حاول به تعريف الخبر وحاصله ان الكلام المفيد بالوضع على
الطلب اولى ولا والاول اما ان يكون الطلب لذكر الماهية او لتحصيلها او لتحصيل الكف عنها
والاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي والثاني وهو الغير الدال على الطلب اما لا يحتمل
الصدق والكذب او يحتملهما والاول التنبيه والانشاء قال ولي الدين وهما مترادفان ويندرج
في ذلك التمني والترجي والنداء والقسم والثاني وهو ما احتمل الصدق والكذب الخبر واحترز
المصنف بقوله فان افاد بالوضع طلبا من نحو قول القائل انا عطشان فانه يدل على طلب
الماء لكنه باللازم لا بالوضع فلا يسمى امرا وكذا في الاستفهام كقولك اطلب منك ان تذكر لي
حقيقة الانسان فلا يسمى استفهاما وكذا في النهي نحو اطلب منك الا تؤذيني لا يسمى نهيا
ولما كان المختار عنده ان الامر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء افتقر الى زيادة ولو من ملتمس وسائل
ليدخلا في الامر وافاد هذا التقسيم ان الخبر ما احتمل الصدق والكذب وفيه عبارات اخر
غير سالمة من الاعتراض وذهب قوم الى منع تعريفه واختلفوا في مأخذه فقال بعضهم لعسره
وقيل لانه ضروري كما قيل في العلم وكذا تصور الوجود والعدم فانهما ضروريان ثم ذكر المصنف
قسما اخر اشار به الى مقالة اخرى في تعريف الخبر فتحصل به تعريف الانشاء ايضا وهو ان الانشاء
هو ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام كبعت فان الشارع رتب عليه مقتضاه والخبر خلافه
اي ما كان مدلوله حاصلا في الخارج قبل الكلام اما على سبيل الصدق او الكذب وهذا معنى
قول بعض الائمة الانشاء يتبعه مدلوله والخبر يتبع مدلوله فعلى التقسيم الاول الكلام ثلاثة اقسام
طلب وانشاء وخبر وعلى الثاني قسمان انشاء وخبر والطلب داخل في الانشاء ص ولا مخرج
له عنهما لانه اما مطابق للخارج اولا وقيل بالواسطة فالجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد
ونفيه اولا يطابق مع الاعتقاد ونفيه فالثاني فيهما واسطة وغيره الصدق المطابق
لاعتقاد المخبر طابق الخارج اولا والكذب عدمها فالساذج واسطة والراغب الصدق المطابقة
الخارجية مع الاعتقاد فان فقد فمنه كذب وموصوف بهما بالجهتين ش وذهب

جمهور اهل السنة الى ان الصدق هو المطابق للخارج والكذب الغير مطابق للخارج ولا واسطة
بينهما وذهب جماعة الى اثبات الواسطة واختلفوا في ذلك على مذاهب احدها وبه قال
الجاحظ ان الصدق المطابق للخارج مع اعتقاد المطابقة فان اعتقد عدم المطابقة
او لم يعتقد شيئا فواسطة والكذب ما عدمت المطابقة فيه مع اعتقاد ذلك فان اعتقد المطابقة
او لم يعتقد شيئا فواسطة فهي ستة اقسام اربعة منها واسطة وذكر عنه ابو الحسين في المعتمد
ان الظن عنده بمنزلة الاعتقاد الثاني وبه قال النظام ومن تابعه ان الصدق هو المطابق
لاعتقاد المخبر طابق الخارج اولا والكذب ما عدم ذلك فيه طابق الخارج فيه ام لا فالذي لم يكن
للمخبر فيه اعتقاد واسطة وهو المعبر عنه في كلام المصنف بالساذج وهو بالذال المعجمة
زاد الجلي المفتوحة قال ولي الدين وقد صرح صاحب الايضاح بان صاحب هذا القول
لا يثبت واسطة فعلى هذا يدخل في قوله عدمها لا اعتقاد معه الثالث وبه قال
ابو القاسم الراغب انه تعتبر في الصدق المطابقة الخارجية مع اعتقاد المخبر ذلك فان فقد
اي مجموعهما بان فقد كل واحد منهما او واحدهما فمنه كذب وهو ما فقد فيه كل واحد منهما ومنه
موصوف بهما اي بالصدق والكذب بجهتين وهو ما فقد فيه واحد منهما فيوصف بالصدق
من حيث المطابقة للاعتقاد او الخارج وبالكذب من حيث انتفائها وقال ولي الدين انما اعتبر
الراغب المطابقة للخارج مع اعتقاد المخبر ذلك في الصدق التام فان اختل احدهما لم يكن تاما بل
فيه تفصيل ان انتفى الاعتقاد ككلام المبرسم لم يوصف بصدق ولا كذب وان كان مطابقا للخارج
دون الاعتقاد كقول المنافقين نشهد انك لرسول الله فيصح وصفه بالصدق لمطابقته للخارج وبالكذب
لمخالفته للاعتقاد ص ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي والا لم يكن
شيء من الخبر كذبا ش يعني ان ما دل عليه الخبر في الاثبات هو الحكم بثبوت النسبة لمن
نسبت اليه لا نفس الثبوت فاذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت قيامه لا نفس ثبوت
قيامه اذ لو كان مدلوله ثبوت القيام للزم منه الا يكون شيء من الخبر كذبا وهذا مقتضى
كلام الامام في المحصول وخالفه القرافي في ذلك وقال ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق والكذب
الا يكون من جهة المتكلم لان العرب وضعت اللفظ للاخبار به عن عرض وهو الوقوع اذا كان
واقعا فالمخبر به عن الوقوع وليس واقعا مخالفا للواقع ومن ههنا جاء الكذب كما نقول
ان الشرع لم يضع العقوبة الا للجناة فمن وضعها في غيرهم فقد خالف الشرع والابتداع

ذلك في الفتح الشرعي قال المحلي وعاب على الجزري الاثبات الخبر في النفي فيقال بدلوله الحكم
باثبات النسبة ونفيها انتفاوها قال وعبارة المصنف اوضح من عبارة المحصول في قولهم يكن الكذب
خبرا ومن عبارة المختصر وغيره لم يكن الخبر كذبا ص وموردة الصدق والكذب النسبة
التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم لا بنوة زيد ومن ثم قال مالك وبعض اصحاب
الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان فلانا شهادة بالوكالة فقط والمذهب بالنسبة ضمنا والوكالة
اصلا ش يعني ان المورد الذي يعتور عليه الصدق والكذب هو النسبة التي تضمنها الخبر
لا غير ذلك فاذا قلت زيد بن عمر قائم فالصدق والكذب راجعان الى نسبة القيام لزيد
لا الى البنوة الواقعة في المسند اليه ولهذا قال مالك رحمه الله تعالى وبعض الشافعية اذا شهد
شاهدان ان فلانا ابن فلان وكل فلانا فهي شهادة بالوكالة اصلا وبالنسبة ضمنا وذكر الخلاف
في ذلك المازري وجماعة من الشافعية وقال الشارح ينبغي ان يستثنى من ذلك ما لو كانت
صفة المسند اليه مقصودة بالحكم بان يكون المحكوم عليه هو الهيئة الحاصلة من المسند اليه
وصفته كقوله عليه الصلاة والسلام الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن
اسحاق بن ابراهيم واورد على القول الاول الموافق للقاعدة ان مورد الصدق والكذب
انما هو النسبة فقط ما في صحيح البخاري يقال للنصارى يوم القيامة ما كنتم تعبدون
فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد فما الشيع او عبد
الله الاية ويجاب عنه بوجهين احدهما ان النفي اذا كان مقيدا بقيد انما ينصب بعد ثبوت ذلك القيد
فاذا قلت رايت زيدا يشتم عمرا اوان المناداة به فقط فالخبر كذب بعدم ثبوت الشتم وهم انما
عبدوه من حيث انه ابن وهذا القيد غير ثابت فكان قولهم كذبا الثاني ان يقال ان قولهم في قوة خبرين
من كونهم عبدوه وكونه ابن الله تعالى الله عن ذلك فكذبوا على ان يحصر هو سببا الكل البنا
الكلية ويحتمل ان يقال ان تكذيبهم انما هو في الجملة الثانية التي هي في قوة خبر ثان بدليل ما اتخذ
الله من صاحبة ولا ولدا فالمعول على الدين ويمكن ان يقال ان الذي لا يثبت النسب في قولهم زيد
ابن عمرو قائم لا يكون انه يدل على النسب ضمنا لكنه لا يثبت النسب بذلك تنبيه انما عبر
المصنف بليس غير ولم يقل لا غير لقول ابن هشام لا يجوز حذف ما اضيف اليه غير الا بعد ليس
فقط وما يقع في عبارة بعض العلماء لا غير فلم تتكلم به العرب وذكر ولي الدين عن ابن بري
انه لحن وكذا سواهما قال ويجوز فيه ضم الراء وفتحها مع التنوين فيهما وتركه فيكون اربعة وجوه

ص مهملة الخبر اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة او استدلالا وكل خبر
اوهم باطلا ولم يقبل التاويل فمكذوب او نقص منه ما يزيل الوهم وسبب الوضع نسيان او افتراء
او غلط او غيرها ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة بغير معجزة او تصديق
الصادق وما نقب عنه ولم يوجد عند اهله وبعض المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم والمنقول
احادا فيما تتوفر الدواعي على نقله خلافا للرافضة ش ينقسم الخبر الى ما علم صدقه
والى ما علم كذبه والى ما لم يجزم فيه باحدهما وهذا القسم ينقسم الى ما يترجح فيه الصدق كخبر
العدل والى ما يترجح فيه الكذب كخبر الكاذب والى ما لا يترجح فيه واحد منهما وهذان ساقطان
لا مدخل لهما على الخبر فاما القسم الاول وهو ما علم كذبه فهو قسمان احدهما ما علم ضرورة وهو
اما ببديهة العقل كالاخبار باجتماع الضدين او بالحس كقول القائل النار باردة والما
حار الثاني ما علم بالاستدلال وهو اما بالنظر كالقول بحدوث العالم او التجربة او العادة او الشرع
وكل ما يذكر بعد من راجع الى ما علم خلافه ضرورة او استدلالا ومن ذلك كل خبر عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم اوهم باطلا كالتشبيه وغيره ولم يقبل التاويل اللائق فمقطوع بكذبه او بانه
عليه الصلاة والسلام ذكر قبله او بعده كلاما يزيل ذلك التشبيه والناقل لم ينقله لكونه لم يسمع
تلك الزيادة الموجبة لرفع الوهم نحو ما في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه قال
صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر حياته فلما سلم قام فقال ارايتكم ليلتكم هذه
فان على راس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض احد قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته
وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان يخرم ذلك القرن وانما وهلوا اي غلطوا في فهم المراد حيث
لم يسمعوا لفظة اليوم وهذه المسالة تتخرج على ما قاله المهري وغيره على قاعدة وهو ان كل
ما يرد في الكتاب والسنة مما اوهم التشبيه في الاسماء والصفات فيمتنع ان يرد منه خبر
متواتر لا يقبل التاويل لان الشرع انما ثبت بالعقل وهو شاهده فلو جاء بما يكذبه لم يثبت شرعيا
ولا عقل وما ورد من ذلك في اخبار الآحاد وكان لا يقبل التاويل او التاويل الغير اللائق
بفصاحته قطعنا بكذب رواية او نحمله على الغلط وان كان للتاويل الصحيح فيه مجال
فيتعين ان يقطع بان المحل الباطل غير مراد ثم ينظر بعد ذلك الى اللفظ فان بقي له احتمال
واحد تعين ان يكون هو المراد فان بقي اكثر من واحد وكل واحد منهما جائز الارادة فان دل
قاطع شرعي على تعيين احدهما عيناه وان لم يدل قاطع فهل يتعين نسالك الظنون اختلفوا

وفيه مذهب السلف رضي الله عنهم الى انه الجهر التعيين بذلك خشية الالحاد في الاسماء والصفات
قالوا ويتعين ان يعتقد ان لها محل صحيح يعلمه الله تعالى وجه المتاخرون ذلك الحفظ عن العقائد
قال والاول احوط ولما ذكر المصنف هنا احتمال ان يكون الراوي نقص من الحديث ما لو ذكره
لزال الوهم عقبه فذكر بعض الاسباب الموجبة لاسقاط بعض الحديث او وضعه فيها النسيان
بان يطول عهده بالسماع فيزيد فيه او ينقص او يغير معناه ومنها الافتراء كما فعلته الزنادقة
تنفيرا عن الشريعة وكذا ما وضعته الباطنية في فضائل القرآن وخواصه حتى يهجر الضعيف
الايمان كالجيد بتلك المنفعة فيسوء ظنه بذلك ومنها الغلط بان يروم اللفظ الذي فيسبق
لسانه الى غيره ومنها ما وضعته الكرامية من وضع الحديث في الترغيب والترهيب راجع
الى الافتراء والمقاصد في هذا الباب كثيرة قال القرافي وقد الف ابن الجوزي وغيره كتبا
في الموضوعات على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكروا اسبابا عديدة الثاني من المقطوع بكذبه
خبر مدعي الرسالة بغير معجزة ولا تصديق من علم صدقه كاخبار نبي عن نبوة شخص بان هذا المدعي النبوة
صادق فان لم يات بمعجزة ولا صدقه من ثبت صدقه فالصحيح القطع بكذبه لان العادة على خلافه
ونقل المحلي عن امام الحرمين ان مدعي النبوة فقط لا يقطع بكذبه بخلاف مدعي الرسالة وهذا
انما هو فيما كان قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم واما اليوم فيقطع بكذبه مطلقا من غير ان
يطالب بشيء لثبوت القطع وهو الاجماع على انه خاتم النبيين الثالث الخبر المنقول عن النبي
صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار اذا فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة
المقطوع بكذبه قاله الامام وقال القرافي ذلك شرطه استيعاب الاستقراء لجميع اي ذلك
بحيث لا يبقى ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع اقطار الارض وهو عسر او متعذر
قوله ان لم يكن دليل عقلي او شرعي على ما سبق قال ولي الدين وليس هذا الذي ذكره ماخوذ
لان الكلام بعد استقرار هذه الاخبار وقبلها لم يعد لما دونت الاحاديث وضبطت واما في
الاعصار الاولى فكانت السنة منتشرة الرابع بعض الاحاديث المروية عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم على الابهام مقطوع بكذبه لانه روي عنه انه قال سيكذب علي فان كان هذا
الخبر صحيحا حصل المدعى لامتناع الخلف في خبره وان كان كذبا قال ولي الدين وهو الواقع
لانه لا يعرف لهذا اللفظ اسناد فقد كذب عليه وايضا فهذا معلوم من حال النقلة والرواة كثير
العدالة فاسقاطهم احاديث كثيرة ثبتت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولولا ان بعضها كذب

المحل الاصحيان والثالث الخامس الخبر المنقول احادا فيما يتوفر الدواعي على نقله اما
لكونه مهما في الدين او لغرابته او لهما وذلك ان توفر الدواعي يلزم منه النقل تواترا والاشتهار
فان لم يشتهر دل على انه لم يقع لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قال امام الحرمين
وبهذه الطريقة علمنا ان القرآن لم يعارض ولم يوجد النص على امامة علي قال العبري
وهذا الذي ذكره مقطوع به عادة وقال الابياري المعتمد في حصول القطع بانتفاء المعارض
للقرآن العلم بعجز العرب العاربة مع كمال الفصاحة وتمام البلاغة واذا عجز الفصيح
فالاكثر اعجز واما الامامة فالذي يقطع به فيها ان القضية يوم السقيفة لم تكن مذكورة لعدد
التواتر اذ لو كان كذلك لتصور الكتمان من العدد الكثير مع الذكر لذلك ومما اورد على هذه القاعدة
نقل احاد معجزاته عليه الصلاة والسلام فانها مما تتوفر الدواعي على نقلها مع انها نقلت احادا على
القرآن والجواب عن ذلك على ما ذكره الفخر والابياري وغيرهما انه لما ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم
بالقرآن الذي وقع التحدي به واستقلت الشريعة به لم تتوفر النفوس على نقل غيره او انه نقلت قطعا
واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذي هو اشهرها او انها وان نقلت احادا من جهة اللفظ فهي
متواترة من جهة المعنى لاتفاقها على القدر المشترك وهو حصول الخارق على يده المقتضي لصحة رسالته
وهذا الجواب ذكره الامام في المعالم ص واما الصدق فكخبر الصادق وبعض المنسوب الى النبي
صلى الله عليه وسلم والمتواتر معنا او لفظا وهو خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس وحصول
العلم اي اجتماع شرائطه ولا يكفي الاربعة وفاقا للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح من غير
ضبط وتوقف القاضي في الخمسة وقال الاصطخري اقله عشرة وقيل اثنا عشر وعشرون واربعون
وسبعون وثلثمائة وبضعة عشر والاصح لا يشترط فيه الاسلام ولا عدم احتواء بلد وان العلم
فيه ضروري وقال الكعبي والامامان نظري وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج
الى النظر عقيبه وتوقف الامدي ثم ان اخبروا عن عيان بذاك والا فيشترط ذلك في كل
الطبقات والصحيح ثالثها ان علمه لكثرة العدد متفق وللقرائن قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو
وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه وثالثها ان تلقوه بالقبول وكذلك باعتبار
يتوفر الدواعي على ابطاله خلافا للزيدية وافتراق العلماء بين مؤول ومحتج خلافا لقوم وان
الخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم صدق وكذا المخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم
ولا حامل على التقرير والكذب خلافا للمتاخرين وقيل ان كان عن دنيوي ش هذا القسم

الثاني من اقسام الخبر وهو ما علم صدقه ضرورة او استدلالا قال الهندي ويجي للامام بين صدق
الخبر وصدق المخبر فلا بد من الطرفين فيستدل بثبوت احدهما على ثبوت الاخر وبيانه
على تقديره بصدق المخبر يستلزم صدق الخبر وصدق الخبر يستلزم حصول المخبر عنه فانه اذا علم
ببديهة العقل او الحس او الدليل حصوله يحي حينئذ العلم بكون ذلك الخبر صدقا فمثال
الاول الاخبار بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال الثاني الاخبار بان السما
فوقنا او بقرب منه ومن الاخبار الوجدانيات ومثال الثالث الاخبار بان العالم حادث
ومن انواعه الاخبار بالمعلوم عادة واما اذا علم كون الخبر صدقا فيستدل به على حصول المخبر عنه
وهو على اقسام الاول خبر الله فانه يجب ان يكون صدقا لان الكذب صفة نقص وهو على الله محال
وقال الامام العلم بذلك ضروري واختار الهندي انه نظري لتوقفه على مطالب نظرية الثاني
خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث ما اجمعت عليه الامة الرابع كل من اخبر الله عنه او
رسوله او دل الاجماع على كونه صادقا ثبت هذا الحكم فيه قال الهندي وكذا كل من صدقه
من ثبت صدقه فهو صادق ومن ان من الابيات تكن لم يعجزه بل الكفر يعرفه بتصديق نبي
لم يثبت صدقه واشار المصنف الى ما تقدم بقوله واما بعده فخبر الصادق واكتفى بذكر احد
الطرفين عن الاخر لاجل التلازم الذي بينهما القسم الثاني في كلام المصنف من الخبر المعلوم الصدق
بعض الاخبار المنسوبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع الايهام الثاني المتواتر والتواتر
لغة قال في المحصول هو مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وحكى القرافي عن ابن بري انه
مجي الشي بعضه في اثر بعض وترا وترا وحده المصنف اصطلاحا بانه خبر جمع
يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس وهذا الحد شامل للتواتر اللفظي والمعنوي وليس
بينهما فرق الا ان المعنوي التواطؤ اي التوافق فيه على المعنى الذي هو القدر المشترك بين احاد
تلك الوقائع كشجاعة علي رضي الله عنه واللفظي التوافق فيه على اللفظ وكذا هو وهو على اللفظ
فقط ولا يشمل المعنوي وعليه يحاول ... والاول اولى لكونه اكثر فائدة وخرج بقول المصنف
خبر جمع خبر الواحد وبقوله يمتنع تواطؤهم على الكذب خبر جمع لا يمتنع تواطؤهم على الكذب
عادة وبقوله عن محسوس يعني ان يكون علمهم الذي اخبروا به مستندا الى احد الحواس
لا مستندا الى نظر العقول كالاخبار بحدث العالم فانه لا يفيد العلم قال الغزالي والعلة
الفرق ان المخبر عن حدث العالم قد يخبر عن اعتقاده ولا قرينة تميزه عن العلم وعلى

ان يقال الغزالي لو اخبروا عن محسوس تواترا وواطئ مخبر واحد بعينه واذا اخبروا عن نظر فكل
واحد منهم انما يخبر عن نظر نفسه فلم يجد الخبر عنه وحد الهندي التواتر بانه خبر جمع يفيد العلم
بنفسه ليخرج خبر جمع علم صدقهم بالاخبار رسول او دليل منفصل ولما قيد المصنف الجمع بكونهم يمتنع
تواطؤهم على الكذب لم يحتج لمثل الزيادة قال الابياري وجميع الاخبار انما يعلم صدقها بامر زائد
على الخبر الا التواتر فانه يحصل العلم بالصدق فيه وان لم يقترن به امر اخر بناء على اطراد العادات
وما اشار اليه الامام من انه لا بد فيه من القرينة ليس بصحيح ولم يصر اليه احد من الاصوليين وقدم
ما سبق في تعريف المتواتر بانه لا بد من جمع والجمهور لا يشترطون فيه عددا معلوما بل ضابطه ما حصل
العلم غير ان المصنف جزم بان الاربعة لا تكفي وحكاه عن الشافعية والمراد بعضهم كما ذكره السمعاني
وبكون الاربعة لا تكفي قطع القاضي وتردد في الخمسة لان الاربعة بينة الزنا ولا يعقل طلب التزكية
فيما علم ضرورة قال الابياري وفيه نظر من جهة الفقه وهو ان طلب التزكية لتحصيل غلبة الظن للحاكم
او تجديدا ومقصود هذه المسئلة لو شهد عدول بامر عند الحاكم وهو يعلم خلافه هل يجزم عليه الحكم
... ما تمكن في القول المشهور عنه الى انه يجب وهذا اذا لم يعلم تعمدهم الكذب بان علم ذلك
فهو فسق او هو في التعديل والجرح مطالب بعلمه وقال غيره يجوز الحكم بما يعلم خلافه ثم ذكر
الحكم بشهادة الزنا انها لا يجوز عليه الا فيما يجوز شهادة الخمس وان كان المشهور مقطوعا به قال
وعلى هذا فلا يسلم القاضي ان طلب التزكية لحصول غلبة الظن للحاكم بل للتعبد واعترض الامام وغيره
القاضي في تردده في الخمسة مرادا ان الخمسة في الزنا الاربعة وذكر المصنف في ضبط عدد التواتر
مما زاد على الخمسة مذاهب احدها ما حكاه الاصطخري ان اقله عشرة لانها اقل جمع الكثرة واعترض
بان العشرة من جموع القلة وجمع الكثرة هو ما زاد عليها الثاني اثنا عشر لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني
عشر نقيبا الثالث وبه قال ابو الهذيل اقله عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
الرابع اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا عند نزول
الاية اربعين الخامس سبعون كقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما اختارهم ليخبروا
قومهم السادس ثلاث مائة وبضعة عشر اهل بدر اذ بهم استقر الدين وانما لم يعبر المصنف بثلاثة
عشر كما عبر به امام الحرمين وغيرهما لما وقع من الاختلاف في السير في الزائد على العشرة هل هم ثلاثة
او اربعة او خمسة او ستة او ثمانية او تسعة والبضع بكسر الباء وفتحها من الثلاثة الى التسعة
على الصحيح وقيل ان اقل التواتر اهل بيعة الرضوان وكانوا الفا واربعمائة حكاه امام الحرمين

والنهري وذكر الامدي عن القرافي انه قال منهم من اعتبر الخمسة لان ما دونها يشترط في تزكيته
وحكي عن ابن الخطاب الحنبلي ان منهم من اعتبر الاثني كالشهادة وقيل اربعة اعلاها اب الشهادة
وقال النهري ونحوه للامام في البرهان الاخير سقوط هذه الحكايات ويكفي في ذلك عدم تعلق
ما احتجوا به بالمقصود ومعارضة بعضها لبعض فاذا الصحيح ما عليه الجمهور من انه لا يشترط
عدد معين بل المقصود ما حصل العلم وفي اسئلة شيخنا ابي القاسم البرزلي رحمه الله تعالى
عن السيوري انه قال اختلف الفقهاء فيما يحصل العلم من العدد فعن ابن القاسم العشرون
كثير وعن سحنون هو قليل وكان ابن ابي زيد يقول ثلاثون ولا ينظر الى قول المتكلمين
حصل العلم وان كان هو الاصل الا انهم لم يعتبروه لكونهم يتعذر عليهم شرط العلم فلجوا الى
العدد الا انه لابد ان يكون لا يجمعهم تهمة وفي هذا الكلام اشعار بان الفقهاء انما لجوا الى العدد
لكونه مظنة لحصول العلم لانه وصف جلي وحكم غير منضبط لانه يختلف حصوله عن السماع
بحسب الاشخاص والوقائع والقرائن ولا يشترط في المخبرين الاسلام على الاصح وذهب ابن
عبدان من الشافعية الى اشتراطه ونحوه حكى القرافي عن الامدي في شرح المحصول وقال
في موضع اخر منه اجمع المسلمون على حصول التواتر والعلم اليقين باخبار الجماعة من الكفار
واشترط بعض الفقهاء ان لا يحويهم عدد ولا يحويهم بلد واشترط بعض العدالة لان وجودها
مظنة لانتفا الكذب وعبر بعضهم عن ذلك بكونهم اولياء صالحين واشترط اخرون ان
يكونوا مكرهين بالسيف واخرون اختلافهم في الدين والنسب والوطن نظرا منهم الى ان
اجتماع هذه الاسباب موذن بامتناع التواطي من جهة العادة واشترط الشيعة الامام
المعصوم في المخبرين ولا يخفى ضعف هذه الاقوال ومخالفتها للحس واذا ثبت هذا فالجمهور
على ان العلم الحاصل عقيبه ضروري وقال الكعبي والدقاق وابو الحسين نظري وحكاه
المصنف عن الامامين والذي للامام الفخر في المحصول والمعالم موافقة الجمهور وامام الحرمين
فقال في البرهان قد كثرت المطاعن عليه يعني على الكعبي والذي اراه تنزيل مذهبه
عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت ايالة جامعة او انتفائها ولم يعن الرجل نظرا عقليا
وفكرا اسبريا على مقدمات ونتايج وليس ما ذكره الا الحق ورده الابياري بانه لو توقف
العلم بصدق المخبرين على النظر في الايالة الحاملة وانتفائها لوجب ان لا يحصل العلم الا لذلك
وقد وجدنا العلم يحصل لمن ليس من اهل النظر على حال وتوقف في ذلك الامدي والمرتضى

من الشيشنة وقول المصنف فان اخبروا عن عيان بذلك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات
يعني ان ذلك العدد الذي يستحيل تواطيهم على الكذب عادة ان اخبروا عن مشاهدة فذلك واضح
والا فيشترط ذلك العدد في كل الطبقات الى ان يصل الى المخبرين كنقل القران العظيم ثم ذكر
المصنف فيما اذا حصل العلم من الخبر لبعض هل يلزم منه حصوله لسائر المخبرين مذاهب الصحيح
منها وهو الثالث ان العلم الحاصل عنه ان كان عن مجرد العدد فانه يتفق فيه سائر المخبرين
وان كان انما افاد العلم بانضمام قرائن اليه فقد يختلف فيمكن حصوله لزيد دون عمرو وهذا
الذي صحح لحق القاضي في بعض كتبه وان الطريق في معرفة العدد ان يمتحن اللبيب نفسه عند اول
خبر يسمعه من قضية فان النفس قد تميل الى الثاني والثالث يزيد الامر وكذلك الى ان ينتهي
الى حد يحصل العلم له ثم يتخذ ذلك العدد معيارا في كل واقعة يخبر عنها ويعني بان العدد
الذي يحصل العلم في واقعة لا بد ان يحصله في كل واقعة ولشخص لا بد ان يحصل لكل شخص واستشكل
الابياري وقال قرائن الاحوال موثرة وهي لا تنضبط وكذلك احوال المخبرين من الصدق
والضبط او ضده كذلك وحال المخبرين من تحسين الظن وعدمه واذا كان ذلك كذلك فلا سبيل
الى الضبط على حال ثم ذكر المصنف في بقية هذا القسم مسائل مختلف في القطع بالصدق فيها
احدها اذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر واجمعت الامة على وفقه هل يدل ذلك
صدقه ام لا وفرض المسئلة الغزوي فيما اذا اعملت الامة على وفق الخبر وذكر الثلاثة مذاهب
الذي ذكر المصنف تبعا قول المصنف اجمعوا على وفقه اي عملوا على وفقه وعن الغزوي وابن
الحاجب القول بانه يدل على صدقه ام لا فغرني هشام وجماعة قال الفخر وهو باطل لوجوب
العمل بخبر الواحد وان لم يقطع بصدقه فقال ابن الحاجب ان اراد وان صدقوا لحكم الله
قطعا فصحيح وان ارادوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله قطعا فغير صحيح ومعنا
القول الثالث ان تلقوه بالقبول اي صرحوا بالاسناد اليه في عملهم ونقل في هذه المسئلة
ما في اخر الاجماع من انهم اذا اجمعوا على وفق خبر لا يدل على انه عنه ان لم يتبين
لنا استنادهم اليه وهنا قد تبين لنا ذلك اما بالتصريح منهم او بغيره الثانية الى ذهب
الجمهور الى ان كفا خبر يتوفر الدواعي على ابطاله لا يدل على صدقه وقالت الزيدية يدل
كقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه
لا نبي بعدي ومن كنت مولاه فعلي مولاه فقد سار نقلها في زمن الامويين مع توفر دواعيهم

على ابطالهما قالا لامام الحرمين توهم غلط لانه قد يشتهر خبر الواحد بحيث لا يقدر على اخفائه الا انه
اذا ورد خبرا فافترق فيه العلماء الى فرقتين فرقة احتجت به واخرى اولته لم يدل على صدقه
عند الاكثر لان المظنون في وجوب العمل به كالمقطوع فلا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر وذهب
طائفة الى ان ذلك يدل على القطع بصحته الرابعة اذا اخبر واحد عن امر محسوس كسقوط امام
من على المنبر بحضرة جمع يفيد خبرهم العلم وسكتوا عن تكذيبه وقد شاركوه في علم ذلك ولا حامل
لهم على السكوت من خوف ورجاء دل على الصدق قطعا واختاره ابن الحاجب والمصنف
وعزاه ولي الدين للجمهور وقيل ظنا ولم يذكر الهندي في فرض المسئلة والحامل لهم على السكوت
وهذا اختار انه لا يفيد القطع ونحوه في المنتهى واذا ثبت الخلاف في كل فرض صح ان يقال في
المسئلة ثلاثة اقوال المختار الفرق بين ان يعلم انه لا حامل لهم فيدل على صدقه قطعا او لا فيدل
ظنا الخامسة اذا اخبر انسان بامر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه ولا حامل على
التقرير فذكر المصنف فيه مذاهب احدها انه يدل على صدقه قطعا الثاني لا يدل
قطعا بل ظنا وعزاه للمتاخرين الثالث الفرق بين الدنيوي وغيره وقرره ولي الدين
بانه في الدنيوي لا يدل على صدقه قطعا فانه عليه السلام لم يبعث لبيان الدنيويات
وان كان دينيا دل على ذلك وقرره المحلي بعكس هذا فقال ان كان عن امر دنيوي دل على
صدقه وان كان دينيا فلا يدل قال وفي شرح المختصر عكس هذا التفصيل بدله ولم يذكر
ابن الحاجب في فرض المسئلة والحامل على التقرير ولذا اختار انه لا يدل على الصدق قطعا
ونحوه للهندي ايضا غيرهما الاولى قال ولي الدين لم اعرف معنا ما ذكر المصنف من ذكر
الكذب مع التقرير وشرح المحلي بانه لا حامل على التقرير للنبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل
لتقرير الكذب للمخبر الثاني ينبغي ان ينتبه الى قاعدة في هذه الاخبار ذكرها القرافي
وغيره وهي ان الاحتمالات العقلية لا تقدح في العلوم العادية فانا نجزم بكون الجبل
حجرا وان كنا نجوز ان يخرق الله تعالى العادة لبعض الاولياء فيصيره ذهبا فهذا الاحتمال
ونحوه لا يقدح في القطع بكونه حجرا (ص) واما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو
ما لم ينته الى التواتر ومنه المستفيض وهو الشائع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان
وقيل ثلاثة (ش) هذا القسم الثالث من اقسام الخبر وهو ما لا نجزم فيه بصدق ولا كذب
ولما كان المقصود انما هو ما يترجح صدقه افرده المصنف بالذكر واضرب عما سواه وعرف خبر الواحد

اصطلاحا بقوله ما لم ينته الى التواتر اي الى عدد التواتر ويشمل ان يرد الى موجب التواتر وهو العلم
ويكون معنا ورد الامارات المرادفي اصول الفقه خبر الواحد ما لا يفيد العلم واليقين قال
الهندي في النهاية ولا يتصور من اسم الاحاد على ما يرويه الواحد كما هو حقيقة فيه بل يريدون به
ما لا يفيد العلم مع جواز الصدق وان كان من عدد قال ولو افاد خبر الواحد العلم بالقرائن
فليس منه اصطلاحا فاصطلاحهم على خلاف اللغة طردا وعكسا والمستفيض من قسم
الاحاد لان الخبر اما متواتر او احاد ولا واسطة وهذا هو المشهور كما قال الهندي وذهب
الاستاذ ابو اسحاق وابن فورك وجماعة الى ان الخبر ينقسم الى ثلاثة اقسام متواتر واحاد
ومستفيض وغيروا المتواتر بما يفيد العلم ضرورة والاحاد بما يفيد الظن والمستفيض
بما يفيد العلم الحاصل نظرا قال الهندي ومثلوه بما نقلته الامة بالقبول وتعمل بمقتضاه كقوله
عليه الصلاة والسلام في الرقة ربع العشر ولا تنكح المراة على عمتها وخالتها وعرف المصنف
المستفيض بانه الشائع عن اصل فيخرج الشائع عن غير اصل ومتى علم ذلك فيه كان كذبا اما ان
د جهل الاصل فظاهر كلام اصل مذهبنا في شهادة السماع على تفصيل فيه واختلاف في جواز الاستناد
اليه في بعض المسائل وقد التبس على من لا دربة له تحصيل الفرق بين استناد الشاهد بالسماع الى
المستفيض وبين استناده الى المتواتر والامر في ذلك واضح وانما نبهنا عليه لما شاهدنا
ممن وقع فيه فقد يسمى المستفيض مشهورا واختلف في اقل عدده فقيل اثنان وقيل ثلاثة
وقيل ما زاد على الثلاثة كما صرح به ابن الحاجب وذكره الهندي وغيره وذكر ولي الدين
عن ابن الصلاح انه اختاره هو وغيره جماعة من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب وانه لا شبهة
كلام الشافعي رضي الله عنه والله اعلم وان لم يكونوا شاهدوا ذلك ولا نقلوه عن مثلهم ليفارق المتواتر
(ص) خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة وقال الاكثر لا مطلقا واحمد يفيد
مطلقا والاستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علما نظريا (ش) اختلف
في خبر الواحد هل يفيد العلم ام لا على مذاهب احدها وبه قال الاكثر انه لا يفيد مطلقا
سواء احتفت به قرائن ام لا الثاني انه يفيد مطلقا ان كان عدلا وبه قال الامام احمد بن حنبل
ونقل ابن الحاجب عنه بالاطراد وهو معنى الاطلاق في كلام المصنف وحكى هذا الباجي
عن ابن خويز منداد من اصحابنا الثالث وهو اختيار المحققين كامام الحرمين والامدي
وابن الحاجب والبيضاوي والمصنف انه ان احتفت به قرينة زائدة على التعريف كاخبار الملك

نوت ولد مع سماع الصياح من دار وحر وجمع مختارين علي هيئة غير معتادة دل علي القتل
والا فلا وتقدم ذكر مذهب الاستاذ وابن فورك في باقي الكلام علي المستفيض والاحاد وحكي
الابياري عن قوم ان خبر الواحد يفيد العلم الظاهر دون الباطن ورده بان العلم ليس له
ظاهر وباطن قال وتعذر هذا القائل يسمي الظن علما وقد يرد الناس في تسمية الظن علما واما الاول
فيسمي ظنا من غير خلاف قال الله عز وجل وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ص مسئلة يجب
العمل به في الفتوى والشهادة اجماعا وكذا سائر الامور الدينية سمعا وعقلا وقالت الظاهرية
لا يجب مطلقا والكرخي في الحد وقوم في ابتدا النصب وقوم فيما عمل الاكثر خلافه ومالك
اهل المدينة والحنفية فيما تعم به البلوى او خالفه راويه او عارض قياسا وثالثها في معارض
القياس ان عرفت العلة بنص راجح علي الخبر ووجدت قطعا في الفرع لم يقبل او ظنا فالوقف
والا قبل والجبائي لا بد من اثنين او اعتضاد وعبد الجبار لا بد من اربعة في الزنا ش اجمعت
الامة علي العمل بخبر المفتي الواحد وعلي وجوب الحكم بشهادة الشاهدين العادلين
من المعارض وان لم يفد قول المفتي وشهادة الشاهدين الا الظن وذكر الامام في المحصول
الاجماع ايضا علي العمل به في الامور الدنيوية كالطب والعلاج والاغذية والاشربة بقبول
قول الطبيب الواحد والمباشر الواحد بسلامة الغذا والشراب عن المؤذيات و
السفر باخبار الواحد باسباب السلامة قال ولي الدين وتعبير المصنف بوجوب العمل تبع ابن
الحاجب وعبر في المحصول بالجواز واختلف في العمل به في الامور الدينية من الاحكام
الشرعية العملية علي اقوال احدها وبه قال الجمهور وجوب العمل به والمعتمد عليه في
ذلك من الادلة السمعية ما علم قطعا من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث
رسله لتعليم الاحكام وكذا الكتب مع الاحاد وقد عمل بذلك بعض الصحابة من بعده ولم ينكر
الباقون وذلك يقتضي الاجماع علي العمل به وهذا الذي اعتمده المحققون واعتمد جماعة
القياس علي ما اجمع عليه في المفتي والبينة ومنهم من استدل علي ذلك بالعقل ايضا
وقرره الابياري بان قالوا استدلوا علي ذلك بان المجتهد اذا لم يصل الا دليل الا قاطعا
وصادق خبر الواحد فلو لم يعمل به لتعطلت الوقائع عن الاحكام وايضا فان الرسول
صلى الله عليه وسلم مامور بتبليغ الاحكام الي كافة الناس ولا يتصور ذلك الا باخبار الاحاد
وعزا هذا القول ولي الدين للقفال وابن سريج وبعض المعتزلة قال وكان ينبغي للمصنف

ان يقول وقيل وعقلا بغير زيادة الواو في عقلا ولعل المصنف اختار ما ذهب اليه هؤلاء من
ان دليل السمع والعقل معا لان التسمية الواصلة الينا من الاصل ليس فيها وقيل وفي نسخة المحلي
سمعا وقيل عقلا قال واما لم يرجح الاول لان الثاني منقول عن الامام احمد ومن تقدم ذكر
وظاهر كلام ان هؤلاء قالوا انه يدل العقل فقط الثاني انه لا يجب العمل بخبر الواحد مطلقا
وبه قال القاساني وابن داود من الظاهرية والرافضية واعترض الشارح المصنف
في عزوه ذلك للظاهرية بانه انما يعرف عن بعضهم قال وذكر ابن حزم ان مذهب داود
انه يوجب العلم والعمل جميعا واختلف المانعون ومنهم من قال لعدم الدليل السمعي او العقلي
الثالث وبه قال الكرخي من الحنفية انه لا يعمل به في الحد الرابع وبه قال بعض الحنفية انه لا يقبل
في ابتدا النصب اي نصب الزكوة وان قبل في ثانيها فيقبل فيما زاد علي الخمسة اوسق لانه فرع
الخامس لا يقبل فيما عمل الاكثر بخلافه وليس ذلك بقادح عند الاكثرين لان الخبر حجة ومخالفتهم
ليس بحجة قال القدح فيه السادس انه لا يقبل فيما عمل اهل المدينة بخلافه وعزاه المصنف
للمالكية وظاهره ان ذلك مطلقا وقد اشتهر بين النظار ان اجماع المدينة حجة عن مالك
رحمه الله تعالى والتحقيق القول في ذلك ما ذكره القاضي عياض رحمه الله تعالى والتحقيق القول
في ذلك ما ذكره القاضي عياض في المعلم قال اما النقل فشرعي من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول
او فعل كالصاع والمد وانه كان ياخذ منهم الصدقة وزكاة الفطر وكالاذان والاقامة وترك
الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة وكالاحباس فنقلهم لهذه الامور من قوله او فعله كنقلهم موضع
قبره وغير ذلك مما علم ضرورة من عدد الركعات او نقل اقراره لما شاهده ولم ينكرها كعهدة الرقيق
وشبه ذلك او نقل ترك احكام لم يلزمهم اياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم كترك اخذ الزكوة
من الخضراوات مع علمه انها كانت عندهم كثيرة فهذا النوع من اجماعهم حجة قطعية واليه
رجع ابو يوسف وهو الذي تكلم عليه مالك عند اكثر شيوخنا ووافق عليه جمع من الشافعية
ولذا نقول لو نص ذلك في غيرهم لقبل لو وجد فان شرط التواتر تساوي الطرفين والوسط
وان الذي ينقله غيرهم احادا والمتواتر مقدم النوع الثاني اجماعهم علي عمل الطريق الاجتهاد
والاستدلال وهذا النوع اختلف فيه اصحابنا فذهب معظمهم الي انه ليس بحجة وهو قول اكثر
البغداديين منهم ابن بكير وابو يعقوب الرازي وابن المنتاب وابو العباس الطيالسي
وابو الفرج والابهري وابو التمام والباقلاني وابن القصار قالوا لانهم بعض الامة وانكروا ان

يكون ذلك قول مالك وذهب بعضهم الى انه يرجع الى اجتهاد غيرهم وذهب اخرون الى انه حجة
يقدم على خبر الواحد قال القاضي عبد الوهاب وعليه يدل كلام ابن المعذل وابي مصعب في قول
جملة من المغاربة قال القاضي عياض واما ما عادوا منه لخبر الواحد فيما كان اجماعهم عليه من طريق
النقل فهو مقدم على الخبر بغير خلاف عندنا وهذا ما يليق من كلامه على المسئلة قال وما ذكره
الصيرفي والغزالي وغيرهما من المخالفين فتحريف لم يرو شيء منه عن مالك ولا هو منه ذكر الابياري
قال وتقديم عمل المدينة على القياس نظر وقد اختلف قول مالك في ذلك ومثاله جريان
القصاص في الاطراف بين الحر والعبد والمشهور عنه عدم جريانه وبه قال الفقهاء السبعة وعنه
قول اخر بجريانه وهو مقتضى القياس السابع وبه قال الحنفية انه لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به
البلوى او خالفه راويه او عارضه قياس اما الاول وهو ما تعم به البلوى اي ما تحتاج الناس
اليه مثل الوضوء من اللمس والمس فالذي ذهب اليه الحنفية عدم القبول فيه والاكثر على
خلافهم منهم المالكية والشافعية وفرقوا بين عموم البلوى في الفعل وبين عموم البلوى
في النقل فاما عموم البلوى في النقل اذا اطلع عليه عدد التواتر فلا بد من تواتر النقل فيه
وذلك فيما يجل خطره ويعظم امره واما عموم البلوى في الفعل كما تقدم فلا يشترط فيه ذلك
عند الاكثر وقد ناقض الحنفية فقبلوا خبر الواحد في الحجامة والفصادة وقبلوا القياس فيما
تعم به البلوى وهو تناقض بين واما الثاني وهو مخالفة الراوي لما رواه فذهب اصحاب ابي
حنيفة الى انه لا يجوز الاحتجاج به وذهب الشافعي الى ان الاعتبار بالرواية لا بالعمل قال
الامام في البرهان والذي نرتضيه انا ان تحققنا نسيانه لما رواه فالعمل على روايته ولا يحمل
عاملا في ذلك خلافا وان روى خبرا مقتضاه رفع الحرج ثم رايناه متحرجا فالاستمساك
بروايته وعمله محمول على الورع وان ناقض عمله روايته مع ذكره لها ولم يحتمل محملا في الجمع
فالذي اراه امتناع التعلق بروايته قال وكل ما ذكرناه غير مختص بالصحابة ثم ذكر ما
مقتضاه انه اذا علم مستنده في المخالفة لم يقدح ذلك في روايته ان كان عن اجتهاد كرواية
ابي حنيفة خيار المجلس لما علم من اصله في تقديم الراي على الخبر وكذا رواية مالك له لما علم
من تقديمه عمل اهل المدينة وان كان الاظهر من حال الراوي انه لم يخط عنا ما رواه الا لمخالفته
لا نزلها فان قيل قد يتسبب القول على النسيان فاذكرها تقولون اذا لم يتحقق واحد منهما فلنا اوجه
في ذلك التعلق بالمروي فانه من اصول الشريعة ونحن على تردد فيما يوجب التعلق به وحكى الابياري

قال وما ذكر عن الامام مالك من تقدم عمل المدينة على الخبر فله صور احدها ان يكون الخبر بلغهم فهذا
قد اتفق الامام على سقوط الخبر فيه الثانية ان يثبت عندنا انه لم يبلغهم فهذا لا اجر لاحد في مثله
ترك الخبر الثالثة ان يجد الاعمال على خلاف الاخبار ولم يحقق البلوغ ولا انتفاؤه فالظاهر من قول
مالك رحمه الله تعالى ان الخبر متروك بناء منه على ان الغالب عدم خفاء الخبر عليهم لقرب دارهم
وزمانهم بالمصطفى وكثرة بحثهم وشدة اعتنائهم بحفظ ادلة الشريعة فتقع المسئلة فيما اذا ظننا
بلوغ الخبر والمختار عندنا في ذلك سقوط التمسك به قال المحلي ومحل الخلاف فيما اذا عمل
بخلاف روايته اذا علم تقدم روايته كما هو جوابه اما ان تاخرت الرواية او لم يعلم الحال فيجب العمل
بالخبر اتفاقا واما الثالث وهو مخالفة القياس للخبر فالذي ذكر المصنف هنا عند الحنفية عدم
قبول الخبر فيحتمل ان يكون محله اذا كان الراوي غير فقيه بدليل ما ذكر بعد هذا عنهم
والذي ذكر الهندي عنهم انما هو تقديم القياس الجلي على الخبر والذي ذهب اليه الاكثر منهم
الشافعية ان الخبر مقدم واختلف النقل عن مالك فعنه تقديم القياس وقال العراقيون
هو مذهبه وحكاه المازري رواية عنه وقال القاضي عياض مشهور مذهبنا ان الخبر مقدم
قال المازري وهي رواية المدنيين ومن شيوخ المذهب من قال في المدونة ما يدل على القولين احدهما
تقديم الخبر في المصراة والثانية تقديم القياس في مسئلة ولوغ الكلب وفيه نظر اما حديث المصراة
فهو من المخصص لقاعدة الربا واما مسئلة الولوغ فلم يسقط فيه العمل بالخبر بل حمل الامر فيه على الندب
لمعارضة القياس فهو من باب الجمع وذكر الشيخ ابو اسحاق الشاطبي عن ابن العربي انه قال اذا جاء خبر
الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع فقال ابو حنيفة لا يجوز العمل به وقال الشافعي يجوز العمل به
وتردد مالك في المسئلة قال ومشهور قوله والذي عليه المعول ان الحديث ان عضدته قاعدة
اخرى قال به وان كان وحده تركه ثم ذكر مسئلة الولوغ وجعله من الثاني وقال انه عارض
قاعدتين احدهما علة الطهارة الحياة الثانية قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وقد امر
الله تعالى بغسله من لعوق به الكلب قال ومسئلة العرايا ان صدمتها قاعدة الربا عضدتها قاعدة
المعروف ونقل الهندي عن بعض اصحابنا المالكية وكذا عن الحنفية انهم يقدمون قياس الاصول
على الخبر المخالف لها كخبر المصراة والقهقهة وفي الملخص للقاضي عبد الوهاب خبر الواحد
اذا خالف الاصول قبله الشافعي والحنفية والمتقدمون من المالكية وقال ابو الفرج
والابهري وغيرهما قياس الاصول اولى اذا تعذر الجمع وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي

مشهور بالضبط قدم الخبر والا فقياس الاصول وثالث الاقوال في نقل المصنف في معارضة
القياس للخبر ان العلة ان كانت بنص راجح على الخبر ووجدت العلة اي مثلها قطعا في الفرع
فالقياس مقدم وان كان وجودها في الفرع ظنيا فالوقف والا فالخبر مقدم وهذا هو مختار
الهندي قال وهذا ابنا على الصحيح فان النص على العلة لا يخرجه عن القياس القول الثاني
في اصل المسئلة وبه قال ابو علي الجبائي ان خبر الواحد لا يقبل الا اذا رواه اثنان او اعتضد
اما بظاهر او عمل بعض الصحابة او كونه منتشرا او اجتهاد وهذا الذي نقل عنه ابو الحسين
وهو الذي في المذهب التاسع انه لا يقبل خبر الواحد في الزنا الا برواية اربعة كما في
الشهادة عليه وحكاه الهندي عن الجبائي ايضا وعزاه المصنف لعبد الجبار والذي في
المحصول ان عبد الجبار حكاه عن الجبائي قال المحلي وعليه مشى المصنف في شرح المنهاج فسقط
منه هنا لفظة عنه وهو المحكي عن الجبائي اما تقييدا للقول الاول او حكاية قول
اخر عنه قال ولي الدين ومقتضى كلام الغزالي في المستصفى في حكاية هذا القول التعميم في كل خبر
فانه قال وقال قوم لا بد من اربعة اخذا من شهادة الزنا فان صح ذلك فهو قول عاشر في المسئلة
تفسير خبر الواحد في العمليات الراجعة الى العقائد ايكون وما لا يرجع الى العقائد ككون الارض
سبعا قال الشيخ عبد الحميد الصائغ لما سئل عن ذلك هذه المسئلة العلمية لا يتمسك فيها
الا بقاطع ولا قاطع وهو ظاهر كلام الامام في المحصول فانه قال ان ورد خبر الواحد في مسئلة
علمية وليس في الادلة القطعية ما يعضده رد والا قبل واختار الشيخ ابن عرفة
شيخ شيوخنا ان الادلة المفيدة للظن كافية في ذلك وانما يشترط القطع في العمليات
الراجعة الى العقائد الايمانية **مسئلة** المختار وفاقا للسمعاني وخلافا للمتاخرين
ان تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروي ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد وان شك
او ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر **ش** اذا لم يصدق الاصل الفرع
فلا يخلو اما ان يجزم بتكذيبه اولا فان جزم بتكذيبه ففي قبول المروي طرق فقدم لم ارو
الحديث وقد اوضحنا في اسقاط الثالثة طريقة المصنف الاولى للغزالي والامام وغيرهما رد
وصرح ابن الحاجب بالاتفاق على ذلك والصفي الهندي بالاجماع الثانية طريقة الباجي
ان قال الاصل هذا الحديث في روايتي ولكن لا اذكره هذا هو قبل المروي وان قال لم اروه
قط فلا خلاف في اسقاطه الثالثة طريقة المصنف انه مختلف فيه وقد رجح ولي الدين انه اذا قال

لا احدثك او ليس هذا من حديثي وبالسقوط قال الشافعي وبعض اصحابه واختار المصنف
عدم السقوط تبعا لابن السمعاني قال ولي الدين وجزم به الماوردي والروياني في الاقضية
وقال لا يقدح ذلك في صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع ان يرويه عن الاصل يريد الا ان يخرج
به عنه ويذكر انكاره له ويجوز ذلك ما ذكر مسلم من طريق عمرو بن دينار عن ابي معبد مولى ابن
عباس عن ابن عباس انه قال ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بالتكبير قال
عمرو فذكرت ذلك لابي معبد فانكره وقال لم احدثك بهذا قال عمرو وقد اخبرنيه قبل ذلك
واتفق القائلون بسقوط المروي وغيرهم ان ذلك لا يقدح في عدالة الراويين قال الهندي
وهما كالبينتين اذا تعارضتا وكما لو قال احدهما وحنث طالق ان كان ذلك الطائر غرابا وعكس
الاخر ان حلف على نقيضه وطار ولم يعرف فلا يقع بر طلاق منهم مع العلم بانه لا يخرج عن
النقيضين فان انفرد احدهما بشهادة او رواية قبل واما ان اجتمعا فقال الزركشي في البحر
نظر وجزم المصنف بالقبول وهو الظاهر من حيث ان كلا منهما عدل جازم بمقالته وكون قول
احدهما لا بعينه غير مطابق للواقع لا يقدح اذ ليس ذلك بدال على تعمد الكذب الموجب للقدح
وسواء قلنا بقبول المروي او برده واستدل المصنف بقبولها على عدم سقوط المروي واما
ان لم يجزم الاصل بتكذيب الفرع بل ظن او شك في ذلك مع جزم الفرع بالرواية عنه فاولى
بالقبول لان الفرع عدل جازم بالرواية ولم يوجد من الاصل ما يصلح ان يكون معارضا للراوي
او كقطع مع طول الزمان ما يرويه وقد روى سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد مع اليمين ونسيه فكان يقول حدثني ربيعة عني
ولم ينكر عليه احد ونقل مثله عن الزهري قال ولي الدين وذلك وقع كثيرا وقد صنف الدار
قطني والخطيب فيه وعزا هذا القول المصنف للاكثر وقال القاضي ابو بكر هو مذهب الدهماء
من الفقهاء والمتكلمين من اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة وحكى الهندي عن الكرخي وعن
الامام احمد في احدى الروايتين عنه ان الرواية لا تقبل مع شك الاصل كما لو شك الشاهد
الاصل وفرق بينهما بان باب الشهادة اضيق فاذا لم يرجح على الفرع مع حضور شاهد الاصل
خلاف الرواية وخرج بقول المصنف والفرع جازم فاذا كان شاكا او ظانا وذكر ولي الدين
عن الهندي انه ان كان ظانا مع شك الاصل فالاشبه انه من صور الخلاف وان كان
كل منهما ظانا فالاشبه انه من صور الوفاق على عدم القبول وحكى المحلي في هذا عن الامام

في المحصول انهما متعارضان والاصل الرد والاشبه القبول ص وزيادة العدل
مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس والا فثالثها الوقف والرابع ان كان غيره لا يغفل مثله
عن مثلها عادة لم يقبل والمختار وفاقا للسمعاني المنع ان كان غيره لا يغفل او كانت تتوفر الدواعي
على نقلها فان كان الساكت اضبط وصرح بنفي الزيادة على وجه يقبل تعارضا ولو رواها
مرة وتركها اخرى فكراويين ولو غيرت اعراب الباقي تعارضا خلافا للبصري ولو انفرد واحد
عن واحد قبل عند الاكثر ولو اسند وارسلوا او وقف ورفعوا فكالزيادة وحذف بعض
الخبر جائز عند الاكثر الا ان يتعلق به ش انفرد الثقة بالزيادة على وجوه احدها ان
يعلم تعدد المجلس الثاني ان يعلم اتحاده الثالث ان يجهل الامر فان علم عدم اتحاده قبلت وليس
من محل الخلاف كما صرح به الابياري وابن الحاجب والصفي الهندي الثاني ان يجهل الامر
فظاهر كلام الابياري انه ليس من محل الخلاف ايضا والحكم القبول كالذي قبله وحكى ولي
الدين عن الامدي ان حكمه حكم المتحد واولى بالقبول قال ومقتضاه جريان الخلاف فيه
الثالث ان يعلم اتحاد المجلس وهي مسئلة الخلاف ومثل بعضهم بما رواه مالك عن نافع عن
ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين
قال الترمذي انفرد مالك بزيادة من المسلمين ورده النووي بان قال مالكا قد وافقه
عليها ثقتان احدهما الضحاك بن عثمان وهو في مسلم والثاني عمر بن نافع في البخاري ثم التحقيق
من هذا اتحاد المجلس كما ذكر وفي قبول الزيادة مذاهب احدها القبول وعزاه ابن
الحاجب للجمهور والقرافي لمالك وبه قال ابو الفرج ونص عليه الشافعي وحكاه الخطيب البغدادي
عن جمهور الفقهاء وادعى ابو طاهر اتفاق المحدثين عليه الثاني عدم القبول وبه قال الابهري من المالكية
الثالث الوقف الرابع ان كان غير الراوي للزيادة يغفل بمثل ما نقله عن مثلها عادة
لم تقبل الزيادة والا قبلت وظاهر كلام ابن الحاجب انه ان كان غيره لا يغفل عن مثلها عادة
فهي غير مقبولة اتفاقا قال الرهوني لان نسبته هو للذهول اولى من نسبة هذا العدد الكثير
اليه وان كان هو لا يغفل لان الانسان عما لا يسمع اكثر من ذهوله عما سمع واختار المصنف تبعا للسمعاني
المنع ان كان غيره لا يغفل او كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقلها وما نقل
القائلين بقبول الشهادة مما يكون في هذين الطرفين وقد حكى الشارح عن السمعاني في القواطع
وهو غير مشعر بوجود الخلاف في ذلك قال الشارح وينبغي تقييده بان يقول الجماعة

انهم

انهم لم يسمعوا بانفراد الراوي فلو لم يقولوا ذلك بل ذكروا انهم رووا بعض الحديث وتركوا البعض
وذكر القرافي عن المازري اقوالا اخر احدها ان تكون الزيادة ان لم يتعلق بها حكم قبلت
والا فلا الثاني ان تعلق بها حكم ناسخ لغيره قبلت والا فلا الثالث ان كانت الزيادة من
الذي كمل رواه ناقصا لم تقبل وان كانت من غيره قبل وجزم المصنف بما اذا كان الساكت
عن الزيادة اضبط وصرح الساكت بنفي الزيادة على وجه يقبل كان يقول لم اسمعه ان
الحكم التعارض ومقتضاه تقديم الاضبط في الاولى والثانية محل الخلاف فيه تقديم المثبت
على النافي او النافي او هما سواء قال الابياري وقد اختلف الفقهاء في هذه المسئلة في البينتين
مع اتحاد المجلس فقال قائلون ينظر الى الاعدل وقال اخرون الاثبات مقدم قلت وهذا هو
الاعدل على الظن عندنا وذكر ابن رشد فيما اذا شهدت احد البينتين عن مجلس واحد انه باعه
باربع مائة وقالت الاخرى بثلاث مائة اختلافا وقال المشهور ان الطالب بالخيار ان شاء
حلف واخذ اربع مائة او اخذ الثلاث مائة بلا يمين ورجح المازري القول بان البينتين
تسقطان وتقييد المصنف النفي بكونه على وجه يقبل حسن قال ولي الدين وهي من زياداته
على كلام الامام وكانه اراد بذلك ان النفي ان كان محصورا قبل اما النفي المطلق فغير مقبول
وذكر القرافي عن ابن برهان انه قال الرواية في النفي عند الشافعية مقبولة خلافا للحنفية كما لو
قال الراوي انه عليه الصلاة والسلام لم يفعل كذا ولا بد من تفصيل فان كان النفي لا يمكن ضبطه
لم يقبل وان امكن قبل وقال القرافي النفي على ثلاثة اقسام معلوم قطعا كعلمنا بانا في الحال
ومظنون ظنا قويا لانضباطه كما تشهد على التفليس بعدم المال وعدم وارث
مشارك للموجودين ومشترك لا ضابط له ككون زيد لم يبع هذه الدار فالقسمان الاولان
تصح الرواية والشهادة فيهما ولا تصح في الثالث وهو المراد بقول العلماء الشهادة على النفي
لا تسمع وذكر المصنف ان الراوي اذا روى الزيادة مرة وتركها اخرى فحكمه حكم روايتين من راويين
وظاهره انه يختلف فيه على ما تقدم من نقل المازري قولا بالتفريق بين ان يكون راوي
الزيادة هو او غيره وذكر ولي الدين عن الامام انه قال العبرة بما وقع منه اكثر فان استوى الامر
قبلت واذا غيرت الزيادة اعراب الباقي كما لو روى احدهما في اربعين شاة شاة وروى
الاخر نصف شاة فقد تغير اعراب الشاة فالحكم عند الاكثر التعارض وقال ابو عبد الله البصري
لا فرق بين تغير الاعراب وعدمه لان الموجب للقبول زيادة العلم وهو حاصل مع تغير الاعراب

وقول المصنف ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الاكثر محتمل لمعنيين احدهما ان مراده ان راوي
الزيادة واحد والذي لم يروها كذلك وموجب اختصاص هذه بالذكر قلت الربيع حالت
انفراد الساكت الثاني ان يكون مراده ان هذه الزيادة رواها واحد عن واحد وروى
الخبر من غير طريق يروي الاصل بعدم الزيادة وما ذكره ولي الدين في تفسير كلام المصنف
هنا غير ظاهر ولو اسنده راو وارسله الاخرون او رفعه راو ووقفوه بالاسناد والرفع كالزيادة
عند الاكثر وقيل في الاسناد يقدم الذي هو احفظ وقيل يقدم الاكثر وحكى الماوردي قو لا
بالوقف وقيل يقدم الارسال حكاه النووي فكالارسال وليس ذلك بقادح في عدالة
من اسنده وقيل قادح قالوا الاصح ان الرفع مع الوقف كالزيادة اما الوصل وكان منقطعا
فكالزيادة ولما كانت رواية بعض الحديث دون بعض من معنا الزيادة اتبعه المصنف اياها
فقال وحذف بعض الخبر الى اخره يعني ان الاكثر قالوا بجوازه بشرط الا يتعلق المحذوف
بالمذكور وان كان الاولى عدم ذلك كما قال الامدي ومثال غير المتعلق قوله عليه الصلاة و
السلام المسلمون تتكافا دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم
واما ان تعلق المحذوف بالمذكور فذلك ممنوع اتفاقا كما صرح به الابياري لما فيه من تغيير
الحكم وتبديل الشرع ومثاله ما في الصحيح عن انس نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع
الثمر حتى تزهوا وكقول ابي سعيد الخدري قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا مثلا بمثل سواء بسواء فلا يجوز حذف
حتى تزهوا ولا حذف المستثنى ونقل القرافي عن المازري انه قال في شرح البرهان ان اقتصر
في ذكر البعض على كلام مفيد فاربعة اقوال ثالثها التفرقة بين ان يتقدم من الناقل روايته
تاما او من غيره او لم يتقدم فان تقدم جاز والا لم يجز والرابع ان كان الباقي تمة لما قبله
ومتعلقا به كالشرط ونحوه امتنع والا جاز قال وهذا الذي عليه الحذاق ويتعين عن قائل
الجواز مطلقا بان يكون المحذوف لا يخل بالمعنى وقال ابن الصلاح ذهب بعض العلما
الى منع رواية بعض الحديث دون بعض بناء على منع نقل الحديث بالمعنى ومنهم من منعه
مع تجويز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يكن رواه بالتمام مرة ولم يعلم ان غيره رواه بالتمام ومنهم
من اجازه مطلقا ولم يفصل والصحيح التفصيل وانه يجوز من العارف بان ما تركه غير
متعلق بما ذكره وهذا ينبغي ان يجوز وان منع النقل بالمعنى وهذا اذا كان رفيع المنزلة

الا يتطرق اليه تهمة وقال الابياري اذا كان لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يتصور احدها ان يعلم ذلك
من ورع الثاني ان يعلم نظرا الثالث ان يظن القطع من غير قطع فالاول يبعد ان يختلف
فيه والاختلاف فيه ابعد في جواز نقل الحديث بالمعنى وما اراه الماضين من ذلك منعوه
الا عند ما يمكن ان يكون لاحدهما تعلق بالاخر او يكون المنع حسما للذريعة حذرا من الافضا
الى موضع الاشكال واما في القاطع فلا يجوز الاقتصار بحال وان علم ذلك بنوع من النظر
جرى على ما ذكرناه من جواز نقل الحديث بالمعنى والصحيح عند العلما واهل الحديث والاصوليين
واهل الفقه جواز الفصل وقد جرى مالك والبخاري والترمذي في الحديث الوارد
في صفة الحج على الابواب وساقه غيرهما من طريق جابر مساقا واحدا وقال ابن الصلاح
تقطيع متن الحديث وتفريقه في الابواب جوازه اقرب من منعه وفعله مالك والبخاري
وغير واحد ولا يخلو من كراهة تنبيهان الاول قال المحلي الذي في خط المصنف
ولو اسنده وارسلوا او وقف ورفعوا وهو سهو وصوابه او رفعه ووقفوه يحتمل عندي الا سهو فيه
بل ذلك مقصود وفيه تنبيه على ان الرافع والمسند سواء كان اقل او اكثر ومتعددا او متحدا الثاني قال
الزركشي مما ينبغي ان يتنبه اليه الفرق بين الشاذ وزيادة العدل لان الشذوذ قدح قال
الشافعي ليس الشاذ ان يروي الثقة ما لا يرويه غيره بل ان يخالف ما رواه الناس خلافا
لمن فسره بانه ما انفرد به ثقة ولا يعرف عند غيره اذ في الصحيح من هذا القبيل احاديث وقال
الابياري ان استبعد من بعض الرواة الانفراد عن الحفاظ بكثرة الزيادة مع اتحاد المجلس وامتناع
الاحتمال سماع فهذا مذهب الاصوليين قبول زيادته ومذهب المحققين الذين عرفناهم
رد روايته وذلك يقتضي تهمة في منصبه وقال ابن الصلاح ما انفرد به ان كان مخالفا
لما رواه من هو احفظ منه واضبط فان كان ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يخالف ما رواه
غيره فان كان ضابطا قبل ولا يقدح انفراده وان لم يكن موثوقا بضبطه واتقانه انحط
عن درجة الصحيح فان كان حاله قريبا من الضابط كان الحديث حسنا وان كان بعيدا
منه رد وكان من قبيل الشاذ المنكر وسوى في الاذكار قال العلماء من المحدثين والفقهاء
الاحكام كالحلال والحرام لا يعمل فيها الا بالحديث الصحيح او الحسن ولا يعمل بالضعيف
الا ان يكون في احتياط في شيء كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع او الانكحة
فيستحب التنزه عنه واما في الفضائل والترغيب والترهيب فيستحب العمل فيها بالضعيف

مالم يكن موضوعا **ص** واذا حمل الصحابي قيل او التابعي مرويه علي احد محمليه المتنافيين فالظاهر حمله عليه وتوقف ابو اسحاق الشيرازي وان لم يكونا متنافيين فكالمشترك في الحمل علي معنييه فان حمله علي غير ظاهره فالاكثر علي الظاهر وقيل علي تاويله مطلقا وقيل ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلي الله عليه وسلم اليه

ش اذا حمل الصحابي ما رواه علي احد محمليه فلا يخلو اما ان يكون ذلك من المشترك او لا فان كان من المشترك فلا يخلو اما ان يكون المحملان اللذان للفظ متنافيين او غير متنافيين فان كانا متنافيين لا يصح الجمع بينهما فالظاهر عند المصنف حمله علي ما حمله عليه وتوقف ابو اسحق الشيرازي وفيه عندي نظر وان كانا غير متنافيين فكالمشترك في الحمل علي معنييه عند القائل به اذا لم يجمعوا علي ان مراد احدهما ولا يختص بما حمله عليه الصحابي ولا ترتب عند رجوع ذلك الي مسئلة التخصيص بمذهبه او الي الطريق الذي بعد هذا وهو مخالفة الظاهر قال الهندي وهذا اذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ فان قاله علي جهة التفسير فهو اولي وان قلنا بان المشترك لا يحمل علي جملة معانيه فقد حكي الحاكي الحكم كالو تنافيا المحملان وذكر ولي الدين عن صاحب البديع ان المعروف حمله علي ما عينه قال ولا يبعد ان يقال لا يكون تاويله حجة علي غيره واما ان لم يكن المروي من باب المشترك وكان له ظاهر فحمله علي غير ظاهره كان يحمل الامر علي الندب دون الوجوب ففيه مذاهب احدها وبه قال الاكثر حمله علي ظاهره قال الامدي وفيه قال الشافعي كيف اترك الخبر لقول من لو عاصرته لحججته الثاني حمله علي تاويله مطلقا لانه لا يقوله الا بتوقيف الثالث وبه قال ابو الحسين ان يحمل علي تاويله ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلي الله عليه وسلم من مشاهدة قرائن تقتضي ذلك والا وجب النظر في الدليل وذكر القاضي عبد الوهاب في الملخص عن بعض اصحابنا المالكية ان ظاهر البيان كان يعلم مشاهدة الحال ومخارج الكلام فتاويله اولي وان احتمل ذلك وغيره فالخبر اولي تنبيه فرض الابياري المسئلة في الصحابي وقال امام مذهب الراوي له حجة فيصير ذلك الاحتمال راجحا الحجان الدليل عليه واما علي القول الصحيح انه ليس بحجة فهل يصلح مرجحا وعينا ذهب الشافعي الي ذلك قال والذي يظهر لي خلافه وفرضها في الصحابي غيرها وفي الذين الجمهور قاله ومنهم من اجراه في التابعي ايضا قال الشارح ومعناه اذا كان من الائمة تم الجزء الاول بحمد الله وعونه

وحسن توفيقه وصلي الله علي سيدنا محمد

وعلي اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

تم تسويده في الثالث

شهر ...

ان تجد عيبا فسد الخللا

جل من لا فيه عيب وعلا

الجزء الثاني من شرح جمع الجوامع المسمى بالضياء اللامع
تأليف العلامة ابو العباس احمد بن حلولو
نفع الله بعلومه ووجد اجره والمسلمين اجمع

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر ولا تعسر يا كريم

مسألة لا يقبل مجنون وكافر وكذا صبي في الاصح فان تحمل فبلغ فادى قبل عند الجمهور ويقبل مبتدع يحرم الكذب وثالثها قال مالك الا الداعية ومن ليس فقيها خلافا للحنفية فيما خالف القياس والمتساهل في غير الحديث وقيل يرد مطلقا والمكثر وان ندرت مخالطته للمحدثين اذا امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان ش

اعلم ان العمل بخبر الواحد له شروط منها ما يرجع الى المخبر ومنها
ما يرجع الى الخبر كالنظر في كيفية لفظ الراوي قال الابياري والقاعدة التي ينبني الاخبار عليها
انها ليست فيها تعبدات حكمية وانما مدارها على غلبة الظن فكل ما يخل بغلبة الظن وانه مانع و لا
يخل بوجه فلا يمنع وربما اختلف في امر وبين كل مجتهد الى ما غلب على ظنه وهذا فيما جاء من محل
الاجماع كخبر الكافر والفاسق فانه لا يعتمد عليه ولو حصل غلبة الظن واذا تقرر هذا فيشترط
في المخبر وهو الراوي شروط احدها العقل فلا يقبل خبر المجنون ولا غير المميز اجماعا
لعدم الفهم والضبط الثاني الاسلام فلا يقبل خبر الكافر اجماعا قال الآمدي ونحوه للقرافي
للتهمة بل لسلبه اهلية هذا المنصب وان كان متحريا في دينه الثالث البلوغ فلا يقبل خبر
صبي اي المميز الضابط عند الجمهور وعبر عنه المصنف بالاصح قال الابياري واختلف
الائمة القائلون كما قالوا بعدم القبول هل ذلك مظنون وعليه الاكثر او ذلك مقطوع به
قال والكلام فيمن هو في صبي مميز يدري ما يشهد به مع ما عرف منه من صدق وصلاح وهل
يلتفت الى خصوصية الحال او يلتفت الى غالب احوال الصبيان وعليه الاكثر وهو الصواب
وهذا اذا ادى وهو صبي اما ان تحمل وهو صبي ورواه وهو بالغ فالجمهور على القبول وقيل لا
يقبل لان الصبي مظنة عدم الضبط والتحرير واحتج الجمهور بامور منها ان الصحابة قبلوا خبر
عبد الله ابن عباس وعبد الله ابن الزبير رضي الله عن جميعهم ونحوهما من صحبة رسول الله صلى
الله عليه وسلم في حال صغرهم من غير بحث فيما رووه هل سمعوه في حال صغرهم او كبرهم ويلتحق بذلك
الكافر اذا تحمل حال الكفر ورواه بعد اسلامه فانه يقبل على الصحيح كذا حكى الخلاف عن المصنف ولده
الشارح قال ولو قال المصنف فبلغ واسلم لكان احسن ليشمل الصورتين واختار ولي الدين نفي الخلاف
في هذه الصورة وهو الظاهر لان القول في الصبي معلل بان الصبي مظنة عدم الضبط وذلك
مفقود في البالغ العاقل وكذا يقال وصف الكفر والفسق مظنة لذلك ايضا لفقدان الوازع الشرعي
لا لفقدان الاتمام المميز للصبي بالعقل قال القرافي ويشترط في الراوي الضبط ويكفي غلبته عليه

ولا يقبل خبر من كثر سهوه ولا المساوي سهوه لضبطه وليس من الشروط عند الشافعي كون الراوي
من اهل السنة بل يقبل خبر المبتدع المتدين بتحريم الكذب وقد قال رحمه الله تعالى اقبل شهادة
اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وهذا القول
هو اختيار المصنف الثاني ان ذلك شرط فلا يقبل خبر المبتدع مطلقا وبه قال القاضي والجزري والابياري
وابن الحاجب والآمدي وعزاه للاكثر الثالث يقبل خبره الا ان يكون من الداعين لبدعتهم فلا
يقبل روايته وعزاه المصنف لمالك ونحوه للقرافي وبه قال الامام احمد قال ولي الدين ونقل ابن
حبان الاتفاق عليه وعزاه ابن الصلاح للاكثرين وقال انه اعدل المذاهب واستثنى القرافي وابن
الحاجب من محل الخلاف المكفر ببدعته ونحوه للقرافي وزاد ان المبتدع اذا لم نكفره والصحيح فلا نزاع
في قبوله وان كانت الصحيحة ممن يرى اباحة الكذب فلا خلاف في عدم قبوله والاصح الخلاف
ومنعنا عدم قبول شهادة المبتدع مطلقا سواء الداعية وغيرهم وفرق بعض الشيوخ بين
البابين بان الشهادة منصب رفيع بخلاف الرواية والاول ضعيف والاقرب ان يقال ان ارباب
الشهادة اكثر ما فيه من التعبدات ولكونه في خصوص يتوقع فيه الاحتياط ولا يشترط في الراوي
الفقه خلافا للحنفية فيما خالف القياس قال ولي الدين لم يحك الشيخ ابو اسحاق عنهم الا فيما خالف
قياس الاصول مطلقا لا مطلق القياس ونحوه للقرافي ومثله بحديث المصراة وقال القرافي
المنقول عن مالك رحمه الله تعالى ان الراوي اذا لم يكن فقيها فانه كان يترك الرواية عنه ووافقه
ابو حنيفة وعنه ان هذا المروي عن مالك لابد ان يحمل على انه يقول باشتراط الفقه في الراوي
بل العمل على جهة الاحتياط وتوجيه بعض الاشياخ في كتابه الا انه يقول لا يقبل الا من فيه فقه
ورد في الحديث نضر الله امرا سمع مقالتي الحديث وفي اخره فرب حامل فقه ليس بفقيه والقدح
في الراوي بتساهله في الحديث النبوي بحرج في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصحيح
وقيل ترد رواية المتساهل مطلقا ونص عليه الامام احمد ولا يقدح فيه ايضا الرواية وان ندرت
مخالطته للمحدثين اذا امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان فان لم يكن فقال في المحصول
ترد كلها واما عكسه وهو الاقلال من الحديث فقال المازري اذا لم يرو الراوي الا حديثا
واحدا فالذي عليه المحققون ان ذلك لا يقدح في روايته وربما انكر بعض المحدثين روايته
لان اقلاله يدل على قلة اهتمامه بدينه وهو قادح فيه تنبيهان الاول عدم قبول رواية المجنون
ورد ذكر بعده بناء على تخلف شرط القبول كما اقتضاه كلام القرافي وابن الحاجب وكلام المصنف

محتمل لذلك ومحتمل لان يكون ذا عدم القبول لكون وصف الجنون والكفر والصبي موانع
او زيد في ذلك ولذا عبر بعد فقوله وشرط الراوي ولا خفا ان الحكم كما يتخلف عند فقدان
شرطه لذلك عند وجود مانعه لاكن بينهما فرق ان الشك في الوجود فالشك في الشرط قادح وفي
المانع لا يقدح الثاني ما افترق فيه الرواية والشهادة اشتراط الحرية في الشهادة عند الاكثر
خلافا للابياري والذكورية فيما عدا الاموال [illegible] الشهادة الرواية وليس تهمة العداوة
والقرابة مانعة في الرواية بخلاف الشهادة قال الشافعي فاذا كانت الرواية تجر منفعة للراوي
او لولده او كان في اثباتها عقوبة [illegible] خبرا او كان بغرار حجة على الخصم فلا اثر فيه الرواية مع ظهور
العدالة قال المهدوي وفيه نظر ص وشرط الراوي العدالة وهي ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر
وصغائر الخسة كسرقة لقمة وهوى النفس والرذائل المباحة كالبول في الطريق ش
من شروط الراوي العدالة وهي لغة التوسط وفي الاصطلاح ما ذكر المصنف ومعنى ملكة اي
هيئة راسخة في النفس ونحوه للابياري والمهدي ومقتضى كلام [illegible] جهة دليل الخطاب ان من
لم يحصل له ذلك ملكة لا يكون عدلا وفيه نظر وقال من يحصل له ذلك ملكة فانه لا يكون غالبا الا بعد
معالجة شديدة في مخالفة النفس وتمرينها على المامورات الشرعية وظاهر كلام المصنف
ايضا ان ترك الملكة الحاملة له على ما ذكر سوا كانت امر جلي او دني وهو اختيار الشيخ
ابن عبد السلام من الناصب وفي جدار الحاجب [illegible] كما بالذي في الفقه ما يقتضي
اختصاص الباعث بالامر الديني [illegible] بين الكبائر والصغائر ثم ياتي الكلام عليه وتعبيره
بالكبائر لا يوذن بخروج الكبيرة الواحدة لان الالف واللام فيه للجنس فهو من باب
الكلية لا الكل ويقدر انه من باب الكل فاذا اوجبت تلك الملكة على دفع الجميع فهي على دفع
الواحد اقوى [illegible] والخسة مثل سرقة لقمة وقيده الحليمي بما اذا لم يكن المسروق منه
مسكينا قال ان كان كذلك فهي كبيرة وحكى القرافي عن [illegible] الدين انها كبيرة مطلقا
واحترز من ذلك عن بعض الصغائر التي لا خسة فيها كنادر الكذب في غير عظيم مفسدة ولما
الرذائل المباحة فمثلها المصنف بالبول في الطريق وفي معناه الاكل في السوق وصحابة
الارذال قال الماوردي وسخف الكلام المودي الى الضحك والحرف الدنية وكل ما اسقط عرفا
فان ذلك كله دال على عدم اكتراث مرتكبها باستهزاء الناس به وذلك من ضعف العقل
كما صرح الماوردي وقيد الغزالي ذلك فاستثنى منه ما يفعله بعض الصالحين لقصد كسر نفسه

والرابعة التواضع قال فهذا الابيض في العدالة وذلك واضح حيث الحلم [illegible] ثبت في نسخة الاصل
عندنا وهوى النفس بعد وسرقة لقمة قال المحلي هو ثابت في بعض النسخ قال الشارح وهو من
نفسه والده فانه لا بد من الاعتدال عند انبعاث الاغراض ومكما النفس عند ابتلاء الهوى فان المتقي
للكبائر والصغائر الملازم للطاعة والمروة قد يستمر على ذلك ما دام سالما من الهوى فاذا غلبه الهوى
خرج عن الاعتدال والغ عصام التقوى وانتفاء ذلك هو المقصود من العدول ونظر فيه ولي
الدين بان ذلك يغني عنه ما ذكر غيره ان اهل الملكة مانعة من ذلك فان اراد من شرط العدل
ان لا يهوى غير الحق فقد ذكره [illegible] ولا يقول به احد ص فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور
خلافا للحنفية وابن فورك وسليم وقال امام الحرمين يوقف ويجب الانكفاف اذا روى التحريم
الى الظهور واما المجهول باطنا وظاهرا فمردود اجماعا وكذا مجهول العين فان وصفه الشافعي
بالثقة فالوجه قبوله وعليه امام الحرمين خلافا للصيرفي والخطيب وان قال لا اتهمه فكذلك وقال
الذهبي ليس توثيقا ش هذه المسئلة مفرعة على التي قبلها فلذا اعقبها بالفاء اذا ثبت
اشتراط العدالة ورد رواية الفاسق فالمستور متردد بين الفسق والعدالة فلا يقبل
روايته للشك في حصول الشرط وما ذكره الحنفية من ان الاسلام مظنة لحصول وصف العدالة
اذا لم يقع الاطلاع على فسق ظاهر غير مسلم لان العدالة ليست غالبة على المسلمين في غير العصر
الاول وقال القرافي اصحبت باعيان من الحنفية فقالوا التزكية عندنا في الشهادة وغيرها
[illegible] حق للعبد فاذا طلب الخصم التزكية من الحاكم وجب عليه اجابته والا فلا وعند غير
الحنفية ثبوت العدالة حق لله فلا يجوز قبول شهادة ولا رواية الا من عدل قال ورايت
متاخريهم يقولون انما قال ذلك ابو حنيفة في اصل الاسلام حيث كان الغالب على الناس
العدالة ولما كثر الفساد اشترط العدالة ولا بد للتزكية الحاقا للنادر بالغالب وقال
الابياري قد اضطرب النقل عن الحنفية في قبول شهادة الفاسق وذكرنا محله الفقه والكلام
هنا انما هو في الرواية والاجماع على رد رواية الفاسق ووافق الحنفية على ذلك قبول رواية
المستور ابن فورك وسليم الرازي من اصحابنا وقال امام الحرمين يتوقف الى ان يتبين
حاله فلو كنا على اعتقاد في حل شيء يروي لنا مستور تحريمه فالذي اراه وجوب الانكفاف
عنه الى تمام البحث عن حال الراوي وليس ذلك حكما منا بالحظر وانما هو توقف في الامر والتوقف
عن الاباحة يقتضي الانزجار وهو في معنى الحظر وهو ماخوذ من قاعدة في الشريعة ممهدة

وهي التوقف عند تبدي ظهور الامر الذي استيهما بها فاذا ثبتت العدالة فالحكم بالرواية اذ ذاك ولو لم
الناس حال الراوي فعله مستلزم احتياط ديه فالظاهر انه الاحتياط الانكفاف وينقلب الاباحة كراهة
قال الابياري اما ما قاله من وجوب الانكفاف حالة رواية المستور وكذلك لكنتها دين فعند
ما الخلاف فيه فلا معنى لاضافته ذلك الى نفسه رايا واما قوله ان الاباحة تنقلب كراهة فكلام
متجوز به اذ لا تصير الاباحة كراهة ابدا فانه قلب للحقائق نعم يجوز ان يصير المباح مكروها فان
الاباحة ثم ان المصير الى انه يصير مكروها حكم بان العدالة كانت شرطا ولم تظهر فالحكم بالخبر
وان كان يقول يمكن ان يكون حاصلة فهذا يقتضي توقفا فالمصير الى الكراهة مخالف لمقتضى
الدليل ويظهر ان يكون بمثابة ما اذا ظن المكلف الحل وعورض بدليل يقتضي تحريما ولم يقو
البادر على اسقاط الظن بالكلية فقد صار بعض الناس في مثل هذا الى الكراهة وهذا ضعيف
مني في الفقه واضعف ولا يكاد ان يكون لقائله مستند ولو فرضنا اختلاف الناس في هذا الا
في الاباحة والحظر وصار هو الى الكراهة لكان خارقا للاجماع وهذا الكلام في المستور وهو
المجهول باطنا فقط واما المجهول باطنا وظاهرا فحكى المصنف في ذلك الاجماع على الرد قال لكن
الدين فيه نظر فقد حكى ابن الصلاح خلافا في ذلك واما مجهول العين فظاهر كلام المصنف انه مجمع
على رده كالذي قبله قال ولي الدين وهو مصرح به في بعض نسخه فقال اما المجهول باطنا
وظاهرا او مجهول العين فمردود اجماعا قال لكن الخلاف في ذلك موجود وذكر عن ابي عمر ابن عبد
البر ان مجهول العين هو من لم يرو عنه الا اثنان قال وهو محل رد وروايته اذا لم يظهر البدعة
ثم امام ثقة فان ولي مع رواية واحد عنه التوثيق لكن الان من ثقة لم يوثقه الا بعد
معرفة عينه قال وما زلنا نعجب من رد المحدثين رواية مجهول العين وكيف لا يثبت العين
برواية ثقة عنه واي معنى للتوقف بثبوت عينه على رواية الاثنين عنه مع الاكتفاء في معرفة
حاله بتوثيق واحد وظاهر كلام الشارح ان مجهول العين هو ما قال فيه رجل او امراة ونحو ذلك
المحلي كلام المصنف وقال الزركشي من جهلت عدالته في الظاهر والباطن ردت روايته
عند الجمهور وعن ابي حنيفة قبولها وان جهلت عدالته الباطنة وكان عدلا في الظاهر
وهو المستور فروايته مقبولة عند كثير من المحدثين وجمع من الشافعية قال واما مجهول
العين فلا تقبل روايته وقد تزول جهالة عينه الا من جهة واحدة فلا على ان في الصحيح
جماعة لم يرو عنهم الا راو واحد فان وصف مجهول العين بالثقة امام من ائمة الحديث

كقول الشافعي كثيرا او مالك فيما حدثني الثقة فالوجه قبوله وقال امام الحرمين لانه لا يصفه
من هو من ائمة الحديث بذلك الا وهو كذلك وذهب الصيرفي والخطيب البغدادي الى عدم قبوله
ولعل الخلاف في ذلك جار على الخلاف في صحة تعديل الواحد وان قال لا اخبرني من لا اتهم فكذلك
اي فانه يقبل وهو توثيق خلافا للصيرفي في ذلك وقال الذهبي ليس هذا توثيقا وانما هو نفي
للاتهام ص ويقبل من اقدم جاهلا على مفسق مظنون او مقطوع به في الاصح ش
يعني ان من اقدم على فعل امر يقتضي الفسق جاهلا بذلك فانه يعذر ولا يكون ذلك قادحا
في روايته والظاهر حمل الجهل هنا على عدم العلم لا كما فسره به البرماوي من انه الاقدام على ذلك بالتاويل
لئلا يلزم عليه التكرار في كلام المصنف ويشهد لذلك ايضا ما اختاره في حقيقة الجاهل
من انه نفي العلم ثم اذا قلنا ان مراده عدم العلم وقدم على فعل غير عالم بالحكم ولا مقلدا
لاحد فيه وكان مختلفا في ذلك الفعل بالتحريم والجواز فقد ذكر القرافي في التاثيم
وعدمه قال قال لي اصحابنا فيه نصا وكان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام يقول باثمه
من جهة الاقدام اذ يجب على كل احد الا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه واما بالفعل نفسه فما
[illegible] ولا لم يوقف وذكر ولي الدين عن الماوردي ان اراد المرتعقة تحته
ولا بالعقد مع علم بالخلاف ففي تفسيقه بذلك وجهان وذكر المحلي انه يعذر في المظنون دون
المقطوع به وهذا ما بناه في القدوم التاويل كما سنذكره ان شاء الله تعالى ص
وقد اضطرب في الكبيرة فقيل ما توعد عليه بخصوصه وقيل ما فيه حد وقيل ما نص الكتاب
على تحريمه او وجب في جنسه حد وقال الاستاد والشيخ الامام كل ذنب ونفي الصغائر والمختار
وفاقا لامام الحرمين كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة كالقتل والزنا
واللواط وشرب الخمر ومطلق المسكر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور واليمين
الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار ومال اليتيم وخيانة الكيل والوزن وتقديم الصلاة
وتاخيرها والكذب على محمد صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة
والرشوة والدياثة والقيادة والسعاية ومنع الزكاة وياس الرحمة وامن المكر والظهار
ولحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة والسحر والربا وادمان الصغيرة ش
ذهب الجمهور الى انقسام المعاصي الى كبائر وصغائر واختلفوا في طرق ضبط الكبائر وتمييزها
عن الصغائر فمنهم من سلك في ذلك طريق العدد بلا استقرار من سوار النصوص والخلف

وذلك على مذاهب احدها انها اربع الثاني سبع الثالث تسع عشرة وعزاه الهروي لابي طالب في دعه وانما استخرجها من احاديث متفرقة يذكرها في حديث والاية كر فيها الاربع في القلب وهي الشرك والاصرار والقنوط والامن واربع في اللسان شهادة الزور والقذف واليمين الغموس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من كل شراب واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا وهو يعلم واثنان في الفرج الزنا واللواطة واثنان في اليدين القتل والسرقة وواحدة في الرجلين وهي الفرار يوم الزحف الاثنين واحدة في جميع الجسد وهو عقوق الوالدين وقال ابن عباس هي الى السبعين اقرب منه الى السبع قالا الابياري وقد لقائلون هي ما اشتملت عليه سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ونحو ذلك كان عند ربك مكروها ومنهم من سلك في ذلك طريق الحصر بالضوابط وفيه مذاهب احدها انها ما توعد عليه بخصوصه اي انه تبديع ختم عموم الثاني ما اوجب الحد وعزاه الهروي للبغوي في التهذيب قال وهذا ليس بحصر فان الاحاديث دالة على كبائر لا يقام فيها حد كالفرار والعقوق الثالث ما نص القرآن على تحريمه او وجب في جنسه حد قاله ولي الدين وحكى هذا القول الرافعي بزيادة لم يذكرها المصنف ولعل ذكره قبل العقوبة والكذب في الشهادة والرواية واليمين الرابع وبه قال الشيخ عز الدين ان كل ذنب ساوت مفسدته مفسدة ما هو منصوص عليه من الكبائر او زادت فهو كبيرة او نقصت عن اقل مفاسد الكبائر فهو صغيرة وكلام تقي الدين بن دقيق العيد لا معناه ان المنظور فيه لا يؤخذ مجردا بل لا بد ان ينظر فيه باعتبار ما لزم فان المبكر الى الذهن ان مفسدة الخمر السكر فاذا اخذ هذا المجرد لزم ان لا يكون شرب القطرة الواحدة كبيرة ومع ذلك فانها كبيرة لما اقترنت به من مفسدة التجري على شرب الكثير ولم يذكرها القول المصنف الخامس وبه قال امام الحرمين كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهي الكبيرة وهذا مقتضى ما نقله المصنف عنه والذي لعله في الارشاد انه اعتمد التفريق لما ضبط العبارة بين ما يرد الشهادة وما لا يردها وما خطر العهد الداعي الى الكبيرة كما تقدم وذهب جماعة من المحققين القاضي والامام وابن القشيري وحكاه ابن فورك عن الاشاعرة وعزاه المصنف للاستاذ ولو ادرانه لا صغيرة في الذنوب فان كل ذنب بالاضافة الى مخالفة الله عظيم والخلاف لفظي فان هؤلاء لا يقولون بسقوط العدالة بكل ذنب قال القرافي ولكنهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة اجلالا لله عز وجل وذكر ولي الدين عن الواحدي انه قال الصحيح

ان الذين ليس لها حد تعرفه العباد به بل اخفاها الله تعالى عنهم ليجتهدوا في اجتناب المناهي خشية الوقوع فيها وقول المصنف والمختار وفاقا للامام ابن الحاجب يظهر منه ارادة الجمع بين طريقة اصحاب العدد واصحاب الضوابط وقد عدد من الكبائر جملة كبيرة الاولى القتل والمراد العمد العدوان لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الآية فلو قتل ابا او ولدا او رحما او اجنبيا محرما للحرم او في الشهر الحرام قال الحليمي فاحشة وهي فوق الكبيرة الثانية الزنا ففي الصحيح عدة من الكبائر والمعنى اذا كان غير مكره او غير محيل على ظنه انها امرأته الثالثة اللواط وقد سماه الله تعالى فاحشة كما في الزنا وهو عند مالك اغلظ منه لانه اوجب فيه الرجم من غير اعتبار احصان الرابع شرب الخمر مطلقا والمسكر من غيره ويلحق بذلك كل مزيل للعقل بلا ضرورة واما شرب اليسير من النبيذ لمعتقده محرما فيكون من الكبائر وجهان ذكرهما ولي الدين وقال الحليمي من مزج خمرا بمثلها من الماء فذهبت شدتها فشربها فهي صغيرة الخامسة السرقة قال ولي الدين وتقييد ذلك بوجوب الحد فيها يقتضي ان المراد سرقة نصاب من حرز مثله بلا شبهة وقال القرافي في شرح المحصول سمعنا الشيخ عز الدين يقول اجمعوا على ان سرقة الحبة كبيرة وشهادة الزور كبيرة وان كان المشهود به حقيرا قال والوجه في هذه الابواب مفاسد الجنايات من غصب وسرقة وغيرها دون مفاسد الافعال السادسة الغصب للوعيد الوارد فيه وقيده بعض الشافعية بغصب نصاب السرقة السابعة القذف اي بالزنا واللواط للوعيد الوارد فيه في القرآن وفي الصحيح عدة من السبع الموبقات وقال ابن عبد السلام الظاهر ان من قذف محصنا في خلوة ان ذلك ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة قال الشارح وانما يظهر هذا في الصادق دون الكاذب قالوا ويستثنى من ذلك الجرح للرواة والشهود مع الامن على النفس حيث يكون من يشهد معه بذلك ورؤية الرجل زوجته تزني ونقل المحلي عن الحليمي ان قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لان الايذاء في قذفهن دون الحرة الكبيرة المستترة الثامنة النميمة وهو نقل كلام الناس بعضهم الى بعض على جهة الافساد بينهم قال تعالى هماز مشاء بنميم وفي الصحيح لا يدخل الجنة نمام وقد يباح اذا كان فيها نفع مصلحة كاخبار من عزم على قتله بغير حق قال ولي الدين وقد يفهم من سكوت المصنف عن الغيبة انها صغيرة كما حكاه الرافعي عن صاحب العدة وفيه نظر لورود الوعيد عليها وقد نقل القرطبي في تفسيره الاجماع على انها كبيرة واستثنى العلماء منه النصيحة والجرح والمعان

بالفسوق وذكر ارباب البدع والتصانيف المضلة والدعوى عنه ولا الا من يخون فلان لتعصبي
زاد بعضهم وان يكون السامع والمغتاب عليهم بذلك مصرا وحكى القرافي عن بعضهم انه قال لا بعد
هذا التفسير عن نفي التاسع شهادة الزور وفي الصحيحين انها من اكبر الكبائر قال ومقتضى القاعدة
انها لا تكون كبيرة الا اذا عظمت مفسدتها لكن الشرع جعلها فسوقا مطلقا وان لم يثبت بها على
المشهود عليه الا فلس العاشر اليمين الفاجرة ففي صحيح مسلم من اقتطع حق امرء مسلم بيمينه فقد
اوجب الله له النار قيل يا رسول الله ولو كان شيئا يسيرا قال ولو كان قضيبا من اراك الحادية
عشر قطيعة الرحم وهو القريب من جهة الاب او الام قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم وفي الصحيح لا يد
خل الجنة قاطع وذكر ولي الدين عن بعضهم التوقف في عدها من الكبائر قال هل تختص القطيعة
بالاساءة او يتعدى الى ترك الاحسان فيه نظر والاقرب الثانية عشر قطيعة الرحم وهو القريب
من جهة الاب او الام الثانية عشر العقوق ففي الصحيحين انه من اكبر الكبائر والمعروف اختصاصه
بالوالدين واختار الشارح عدم تقييده بهما الثالثة عشر الفرار من الزحف ففي الصحيحين انه من
السبع الموبقات وذلك بشرط وهو ان يفر مما قل من المثلين وهل هو العدد او القوة والعدد
قولان وهذا اذا كان جيش المسلمين اقل من اثني عشر الفا فان بلغ ذلك العدد حرم الفرار مطلقا
هذا ذكره ابن رشد عن اكثر العلماء وروي عن ذلك ما يدل عليه الرابعة عشر اكل مال اليتيم
بغير حق قال الله عز وجل ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وانما خص الاكل لانه اعم
وجوه الانتفاع وفي الصحيح عده من السبع الموبقات وتردد عز الدين في ضبطه بنصاب
السرقة وكذا ما نشا عن شهادة الزور الخامسة عشر الخيانة في الكيل والوزن قال الله
تعالى ويل للمطففين الاية قال الشارح ومطلق الخيانة ايضا من الكبائر لقوله تعالى ان الله
لا يحب الخائنين السادسة عشر تقديم الصلاة عن وقتها وتاخيرها عنه وفي الترمذي
من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر ونقل ولي الدين عن ابي حازم
انه قال لا ذنب بعد الشرك اعظم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها وقتل مؤمن بغير حق وليس
من هذا الجمع بين الصلاتين المشتركتين في الوقت لعذر من سفر او مطر او مرض واستغنى المصنف
عن تركها جملة بما ذكر السابعة عشر تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
الجويني ان الكذب عليه كفر وقال الشارح لا اشكال ان الكذب عليه في تحليل او تحريم كفر وانما
الخلاف فيما سوى ذلك وقال الابياري في شرح البرهان ان الكذب عليه فيما يرجع الى العقائد

كاصول الفقه وفروعه ليس الثامنة عشر ضرب المسلم بغير حق وفي صحيح مسلم صنفان
من امتي من اهل النار لم ارهما قوم معهم سياط كاذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات
الحديث قاله الشارح وخص المصنف المسلم لانه الاخص والا فالذمي كذلك وقال ولي الدين ان
اراد في كونه كبيرة فممنوع وان اراد في التحريم فمسلم التاسعة عشر سب الصحابة ففي الصحيحين النهي
عنه وفي البخاري من اذى لي وليا فقد اذنته بالحرب اي اعلمته قال ولي الدين ولو عبر المصنف
بسب صحابي لكان احسن ويستثنى من ذلك سب الصديق بنفي الصحبة فانه كفر لتكذيبه القران
وصرح الحليمي بان سب واحد من غير الصحابة صغيرة العشرون كتمان الشهادة قال الله تعالى ومن
يكتمها فانه اثم قلبه اي ممسوخ الحادية والعشرون الرشوة وهي ما يبذله لتحقيق باطل
او ابطال حق وفي الحديث لعنة الله على الراشي والمرتشي الثانية والعشرون الدياثة وهي القيادة
وفي الحديث ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديوث ورجلة النساء قال الحليمي قال الذهبي
اسناده صحيح والدياثة الاستحسان على الاهل والقيادة الاستحسان على الاجنبية بهذا
فسره الشارح وقال ولي الدين وفي اصل الروضة ان القواد من يحمل الرجال الى اهله ثم قال ويشبه
الا يختص بالاهل الثالثة والعشرون السعاية اي عند السلطان بما يضر المسلمين قال ولي الدين
وان كان صدوقا الرابعة والعشرون منع الزكاة من غير جحد لوجوبها فان جحد وجوبها
فهو كافر قال ولي الدين ويدخل في ذلك المنع وقت الوجوب فلا عذر الخامسة والعشرون
الاياس من رحمة الله تعالى قال الله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والقنوط ابلغ لقوله
عز وجل وان مسه الشر فيؤوس قنوط السادسة والعشرون الامن من عذاب الله تعالى
بالاسترسال في المعاصي والاتكال على الرحمة بذا فسره ولي الدين قال تعالى فلا يامن مكر الله
الا القوم الخاسرون والظاهر عندي من لفظ الاية انه عام في المطيع وغيره فمن ثبت
له نفس فانه من اهل الجنة فان العاقبة مغيبة عنه والعارف لا يزال خائفا ابدا من الله
السابعة والعشرون الظهار وهو قول الرجل لزوجته انت علي كظهر امي قال تعالى
وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا الثامنة والعشرون اكل لحم الخنزير او الميتة او الدم
من غير اضطرار قال تعالى حرمت عليكم الميتة الاية التاسعة والعشرون فطر رمضان
من غير عذر لان صومه من اركان الدين فمفطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين اي
اهتمامه به الثلاثون الغلول وهو الخيانة من المغنم او بيت المال او الزكاة قاله الازهري

وغيره وخصه ابو عبيد بالمنهزم ويشهد للاول ما في الصحيح من حديث ابن اللتبية الحادي
والثلاثون المحاربة قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية وتردد ولي الدين
في عدها من الكبائر اذا لم يوجد منها الا اخافة السبيل فقط الثانية والثلاثون السحر ففي
الصحيح عده من السبع الموبقات وقسمه القرافي في القواعد الى كفر ومحرم ومباح فما وقع منه
بلفظ او اعتقاد هو كفر يكفر وكذلك ما كان من الافعال كفرا كاهانة ما اوجب الله تعالى
تعظيمه من الكتاب العزيز او غيره والمباح كوضع الاحجار التي تلقى للكلب اذا لم يكن فيها ذكر
لمحرم اذا ابيه قال وكذلك اللعنة بالعين وفي عد هذا ونحوه من السحر نظر واما المحرم فكبعض
الرقاء والعزائم وما حكاه ابن عطية عن مالك والشافعي انه كفر فمعناه اذا كان من القسم الاول
الثالثة والثلاثون الربا بالباء الموحدة وهو معروف قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا
ما بقي من الربا وفي الحديث عده من السبع الموبقات قال ولي الدين وجوز الشارح ان يكون من
الربا بالمثناة فانه من الكبائر ايضا وصحح الحاكم مرفوعا اليسير من الربا شرك الرابع والثلاثون
ادمان الصغيرة اي الاصرار عليها اما فعلا او عزما قال ولي الدين وهل المراد المداومة على نوع من
الصغائر او الاكثار من الصغائر سواء كانت من نوع او انواع فيه وجهان تنبيه قال ولي الدين
الظاهر ان ذكر المصنف للشرك لانه انما يتكلم في العدالة بعد ثبوت وصف الاسلام ص مسئلة
الاخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية وخلافه الشهادة ش مما يحتاج اليه في الفقه واصوله
الفرق بين الرواية والشهادة لافتراقهما في بعض الاحكام وقد اطال القرافي في القواعد القول
في ذلك وحاصله راجع لما ذكره المصنف بزيادة تحرير في كلام المصنف ويرد على المصنف في
تعريف الرواية بانها اخبار عن عام لا ترافع فيه ان الرواية قد تكون اخبارا عن خاص كقوله
عليه الصلاة والسلام يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة وحديث تميم الداري في السفينة
التي القتهم في الجزيرة التي وجدوا بها الرجل المسمى بالدجال ومن ذلك ثبوت خصائصه صلى
الله عليه وسلم وقال المصنف الشهادة اخبار عن خاص فيه ترافع وخلافه الرواية لم يرد عليه
ما ذكر وقال المحلي خرج الخصائص بقوله وخلافه الشهادة لانها اخبار عن خاص لكن لا ترافع فيه
قال وكان ينبغي ان يقيد في الاول بقوله في الرواية غالبا لتدخل الخواص وما في المروي من امر
ونهي ونحوهما يرجع الى الخبر تأويلا في قوله اقيموا الصلاة الصلاة واجبة ص واشهد انشاء تضمن
الاخبار في الاصح اخبارا وانشاء على المختار وصيغ العقود كبعت انشاء خلافا لابي حنيفة

ش فيه مسئلتان الاولى قول الشاهد اشهد حكمها ذكر المصنف في ذلك ثلاثة امور احدها
انه اخبار محض نظرا الى متعلق اللفظ وقال الامام انه اخبار عن الشهادة التي هي
الحكم الذهني المسمى كلام النفس الثاني انه انشاء نظرا الى اللفظ فقط قال الهندي وهو التحقيق واختاره
القرافي في القواعد الثالث وهو اختيار المصنف انه انشاء تضمن الاخبار نظرا الى اللفظ لوجود مضمونه
في الخارج به والى متعلقه ايضا السابق قال الشارح واعلم ان نقل هذه المذاهب في هذه المسئلة
هكذا مجموعا لا يوجد وانما هو مفرق في كلام الائمة الثانية صيغ العقود كبعت
واشتريت وما في معناهما كالفسوخ انشاء لوجود مضمونها في الخارج بها اذ هو حقيقة الانشاء وهي
في اللغة اخبار فان قصد بها ايقاع الشرع فالصحيح انها نقلت الى الانشاء كما تقدم وهو مذهب الاكثر
وسلط بعضهم انها اخبار محكي عن الحنفية وانكره القاضي شمس الدين السروجي وقال لا نعرفه لاصحابنا
والمعروف عندهم انها انشاءات وحكى الهندي عن بعضهم انه قال من قال انها اخبار قال انها اخبار
عما في الخارج بل عما في الذهن من التراضي فيعقد بالصورة وجودها قبل التلفظ وغاية ذلك
ان يكون مجازا وهو اولى من النقل ص قال القاضي يثبت الجرح والتعديل بواحد
وقيل في الرواية فقط وقيل لا فيهما وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل يذكر سببهما وقيل سبب
التعديل فقط وعكس الشافعي وهو المختار في الشهادة واما الرواية فالمختار يكفي الاطلاق
اذا عرف مذهب الجارح وهو قول الامامين يكفي اطلاقهما للعالم هو راي القاضي اذ لا تعديل
وجرح من العالم ش مراد المصنف ان العدالة شرط وانه لا يكتفى بظاهر الستر بل لا بد
من ظهور العدالة ومعرفة ذلك يكون بامرين احدهما الخبر الثاني التعديل فمن ثبتت عدالته
واختلف في اشتراط العدد في ذلك على مذاهب احدها وبه قال القاضي ابو بكر وعزاه في
البرهان للمحققين انه يكتفى بالواحد في ذلك وسواء الرواية والشهادة قال القاضي وهو قوي
قريب انتهى بنا بسنده وان كان الاحوط الا يقبل في تزكية الشاهد اقل من اثنين الثاني
انه لا بد من اثنين في الرواية والشهادة وعزاه الهندي للمحدثين والقاضي لاكثر الفقهاء قال الابياري والثالث
عن مالك اشتراط العدد في الشهادة والذي يقتضيه قياس مذهبه اشتراطه في الرواية ايضا
لان اشتراط العدد في تعديل الشاهد وتجريحه انما هو لاجل سلوكنا بذلك مسلك الشهادة
وعليه يثبت الاختصاص والعدد في الشهادة لا الرواية والحسن ان يقال ان التزكية في
حق الشاهد شهادة وفي حق المخبر خبر لان معقول الشهادة فيهما جميعا على حد واحد وهو

الا بما هو مختص بالمشهود له او عليه فالصواب اذا الا فرق الثالث الفرق بين الرواية والشهادة
فيكتفى في الرواية بالواحد بخلاف الشهادة وعزاه غير واحد للاكثرين ورجحه الامام والآ
مدي واتباعهما لقرار الفرق هذا فاختلف هل يكفي الاطلاق في التزكية والتجريح او لا على مذاهب
احدها انه يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل في الرواية والشهادة فيكفي قوله فلان عدل
او مجروح وعزاه المصنف وغير واحد للقاضي ابي بكر الثاني وبه قال جماعة لا بد من بيان سببهما
لاختلاف العلماء فيما يجرح به ولتسارع الناس في الثناء الثالث اشتراط بيان سبب التعديل
دون الجرح لكثرة التصنع في اسباب العدالة وعزاه في البرهان للقاضي ابي بكر وقال هو واقع
في مآخذ الاصول وضعفه الابياري الرابع عكسه اي انه يشترط بيان سبب الجرح بخلاف
التعديل لان اسباب التعديل كثيرة بخلاف الجرح ايضا قد يجرح بعض الناس بما لو ظهر
لم يوافق عليه وبه قال الشافعي قال ولي الدين وهذا القول هو الموجود في مختصر التقريب
لذا قال المصنف وهذا القول هو المختار في الشهادة واما الرواية فالمختار يكفي الاطلاق اذا عرف
مذهب الجارح يعني فيما يقع به التجريح عنده مما لا فلا وقول الامامين يعني امام الحرمين
والفخر يكفي الاطلاق للعالم هو قول القاضي اذ لا تعديل وجرح الا من العالم وهذا التعليل مشعر
بان ذلك متفق عليه كما صرح به الابياري وقال القهري الاسد انه ان كان عالما باسباب التعديل
قبل والا استفصل ولا يقبل الجرح الا مفصلا وقال اشهب من اصحابنا لا يقبل التجريح في مشهور
العدالة الا مفصلا وقال ابن كنانة ان كان شهود التجريح مشهورين بالعدالة لم يسئلوا وان كان
غير مبرزين سئلوا وقال ابن شعبان ان قال في الجرح اخاف ان قلت ذلك ان اوجر به
قبل قال الابياري والخلاف في المسئلة دائر على حرف واحد وهو ان المعدل والجارح هل هو
مخبر فيصدق او هو حاكم او مفت فلا يقلد بل يبدي مستنده لينظر هل يوافق او يخالف قال
والذي نراه ان نسلك بالتعديل والجرح مسلك الشهادة لا مسلك الخبر ولا الرواية وعليه فيتخرج
اعتبار الحرية والذكورية ولا يكتفى بتعديل العبد ولا المرأة تنبيه لم يتعرض الاصوليون لالفاظ
التعديل والتجريح المتفق عليه والمختلف فيه اتكالا على ما بسطه الفقهاء في ذلك ص
والجرح مقدم ان كان عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعا وكذلك ان تساويا او كان الجارح
اقل وقال ابن شعبان يطلب الترجيح ش اذا عدل قوم شخصا وجرحه آخرون ففيه
طرق احدها ما ذكره المصنف ان الجارح ان كان اكثر من المعدل فانه يقدم بالاجتماع مو ب

موجب الجرح له في ذلك وهو الكثرة وكون متعلق التجريح اثباتا وذكر المصنف في ذلك الاجماع وان
تساويا فاطلق كذلك ان يتقدم الجرح وكذا ان كان الجارح اقل وقال ابن شعبان يطلب الترجيح
وهذا القول يحتمل عوده في كلام المصنف على الاخير فقط وهو اذا كان الجارح اقل وعليه حمله
ولي الدين واما المساوي فيجمع عليه كالاول وهو مقتضى كلام القاضي ابي بكر ويحتمل عوده
على ما اذا تساويا او ما قاله المازري او كان الجارح اقل كما اقتضى كلام المازري عن ابن شعبان
وانه ذكر الخلاف ايضا فيما اذا تساويا او ما قاله المازري لو كان اختلافهما باعتبار متعلق واحد كقول
المجرحين رأيناه عاكفا على شرب الخمر ليلة كذا وقال المعدلون رأيناه عاكفا على الصلاة فيقدم الارجح
عدالة والاكثر عددا على قول لبعض اصحاب مالك قال ولي الدين ولو جرح بسبب فقال المعدل
تاب منه وحسنت حالته قدمت بينة التعديل وحكاه عن الرافعي وعلى الطريقة الثانية
تحقق اختلف هل يقدم الجرح عليه او الاعدل قال اذا انهما اي اخبرا عن مجلس واحد ان يقدم
الارجح وان اخبروا عن مجلسين وتقاربا قدم الجرح وان تباعدا فالاخير الثالث
لابن رشد لا يختلف هل يقدم الجرح او التعديل او الاعدل وهذا اذا اطلق كل ولو عين المجرحون
الموجب قدما اتفاقا ص ومن التعديل حكم مشترط العدالة بالشهادة وكذا عمل العالم
في الاصح ورواية من لا يروي الا للعدل ش التعديل والجرح على قسمين صريح وقد
تقدم وضمني وفيه صور احدها حكم الحاكم المعلوم من عادته انه لا يحكم الا بالعدول اذا احكم بشهادة
شاهد فهو تعديل له وحكى ابن الحاجب الاتفاق على ذلك الثانية ان يعمل العالم الذي يرى العدالة
شرطا في قبول الرواية برواية رجل فذلك تعديل له قال المصنف وهو الاصح وحكى الامام في
البرهان قولا انه ليس بتعديل ثم قال والذي اراه انه ان ظهر انه مستند فعله ما رواه ولم يكن
ذلك من مسالك الاحتياط فهو تعديل وان كان في سبيل الاحتياط لم يكن ذلك تعديلا الثالثة
ان يروي عنه من عرف من شرطه جرح او تعديل فاختلف هل هو تعديل او ليس بتعديل وهذا
اذا لم يعلم عادة الراوي في روايته فان علم من عادته الرواية عن الثقة والضعيف لم يكن ذلك
تعديلا اتفاقا وان علم منه انه لا يروي الا عن الثقة فذلك تعديل من غير خلاف هذا مقتضى
كلام الابياري تنبيه قال ولي الدين عبر المصنف بقوله للعدل دون عن الاعلام فانه لا يختص
ذلك في الرواية عنه بل روايته له في كتاب التزم فيه الا يروي فيه الا عن العدل تعديل له كصحيح
البخاري ومسلم ص ونفي من الجرح ترك العمل بمرويه ولا الحكم بشهوده ولا الحد في شهادة الزنا

ومن البغية ولا التدليس بتسمية غير مشهورة قال ابن السمعاني الا ان يكون بحيث لو سئل لم يبينه
ولا باعطا شخص اسم اخر تشبيها كقولنا ابو عبد الله الحافظ نعني الذهبي تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم
ولا بايهام اللقا والرحلة اما مدلس المتون فمجروح ش ذكر المصنف في هذه الجملة مسائل
لا يقتضي الجرح احدها اذا ترك الراوي العمل بروايته رواها عن شخص او ترك الحاكم الحكم بشهادة من تعبد
اداها لم يقتد ذلك على الجرح لاحتمال معارض او فقد ان شرط ولذا قال القاضي ان تحقق تركه لمجع ارتفاع
الموانع كان جرحا الثانية ان يقام عليه حد القذف لشهادته على شخص بالزنا اذا لم يكمل النصاب
قال المصنف ليس بجرح لان الحد بنقص العدد لا لمعنى في الشاهد قال ولي الدين وهذا مبني على ان
الاظهر في اقامة الحد على شهود الزنا اذا لم يكمل النصاب والحق به الرافعي الجارح للراوي
بذكر الزنا وقال النووي في المختار او الصواب انه لا يحد قال لانه معذور فيه وفي شهادته بالجرح بخلاف
شهود الزنا فانهم مامورون بالستر الثالثة من شرب يسيرا من نبيذ غير معتقد تحريمه لم يحد
او لم يعلم تحدا وفعل فعلا لا مختلفا من الفروع الظنية فلا جرح ولا يفسق بذلك وسوا قلنا المصيب
واحد او كل مجتهد مصيب هذا الذي عليه الاصوليون وقال الشافعي اقبل شهادته شارب النبيذ
واحده وقيل بقبل ولا يحد وهذا القول الثالث روي عن مالك قال الزهري وصححه جمع من محققي
المالكية ومشهور مذهبه انه يحد ولا تقبل شهادته بناء على ان المسئلة قطعية وان المخطي
القطعي من الفرعيات اثم والصحيح خلافه واختار ابن رشد من شيوخ مذهبنا ان شاربه ان كان
من اهل الفضل والدين حد ولم يتهم باستباحة ما اختلفا فيه الحد وقبلت شهادته الرابعة
التدليس قال القاضي عياض وهو لقب وضعه اهل الحديث على من ابهم بعض رواياته ويكون ذلك
لمعان مختلفة واغراض متباينة احدها ان يستعمل تدليس الشيوخ وذلك اما ان يسميه تسمية
غير مشهورة وذلك قال ولي الدين وقد فعله غير واحد من الائمة قال ابن السمعاني الا حيث
ان يكون لو سئل عنه لم يبينه فانه لم يوثق صدقه لانه ترك رواية الهام لما الحقيقة له وقال
الامدي ان كان سبب ذلك ضعفه فهو تدليس وان كان لصغر سنه او للاختلاف في
قبول روايته كالمبتدع وهو يرى قبولها فليس جرحا واما ان يصفه بصفة اشتهر بها غيره
للتشبيه به وليس بقادح ايضا اذا لم يحصل بذلك التباس كما قال المصنف في بعض تصانيفه
اخبرنا ابو عبد الله الحافظ يريد الذهبي تشبيها بالبيهقي اي الحاكم الثاني استعمال الالفاظ
التي توهم الرحلة ولقاء المشايخ الذين تباعدت اوطانهم نحو قوله حدثنا فلان من وراء النهر

يوهم انه جيحون وانما اراد نهر عيسى ببغداد او الجيزة بمصر ويلتحق بهذا ايهام كثرة الشيوخ وقال
ابن الصلاح ايهام اللقا والرحلة مكروه وشدد فيه شعبة وقال هو اخو الكذب ولان ازني
احب الي من ان ادلس قال واختلف في قبول رواية من عرف به فقال قوم لا يقبل روايته والصحيح ان
ما رواه محتملا ولم يبين فيه سماعا حكمه حكم المرسل ونحوه للقاضي عياض قال اذا كان اذا ارسل احال على
الثقات وقال ابن الصلاح فان بين فيه الاتصال قبل وفي الصحيح من هذا الضرب كثير وحكم
انه لا يقبل يعني اجراه الشافعي فيمن دلس مرة ولم يذكر المصنف تدليس الاسناد قال ولي الدين والمراد
به ان يسقط الراوي اسم شيخه ويرتقي الى شيخ شيخه بلفظ محتمل للاتصال مع ايهام انه سمعه منه
لكونه عاصره اما لو اتى بصيغة صريحة في الاتصال كسمعت فهذا كذب والحكم في الطرف الذي ليس بكذب
من هذا النوع قبول روايته اذا صرح بالسماع فان عنعن فروايته مردودة وليس بجرح وقالت
طائفة بل هو مجروح وجرت عادة مسلم لا يبالي به اذا كان معنعنا من روايته مدلس الاولى الوابع
وان لم يذكر شيخ شيخه فليس بتدليس وانما هو ارسال وقول المصنف اما مدلس المتون فمجروح
يعني به الذكر في متن الحديث وهو لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ما ليس منه ص مسئلة
الصحابي من اجتمع مومنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو ولم يطل بخلاف التابعي مع الصحابي وقيل
يشترطان وقيل احدهما وقيل الغزو او سنة ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قبل وفاقا للقاضي
والاكثر على عدالة الصحابة وقيل لهم هم وقيل الى قتل عثمان وقيل الا من قاتل عليا ش عبارة المصنف
بالاجتماع احسن من عبارة ابن الحاجب بالرؤية القبلية غير مرادة هنا ورؤية البصر يخرج نحو ابن
مكتوم وتقييده الاجتماع لحالة الايمان يخرج من اجتمع به في حالة الكفر واسلم بعد موته ونظر في
كونه صحابيا الشيخ ابن عرفة واعترض على التعريف بصدقه على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل
قال العراقي وكاتب عيه بانه كان يسمى قبل الردة بذلك ويكفي ذلك في صحة التعريف اذ لا يشترط
فيما الاحتراز عن المنافي العارض ومن ذادمن متاخري المحدثين كالعراقي في التعريف ومات مومنا
اراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزمه ان لا يسمى الشخص صحابيا
حال الحياة ولم يقله احد ولو ارتد في حياته صلى الله عليه وسلم ورجع الى الايمان بعد وفاته
جرا ذلك على الخلاف المذكور في الردة هل تحبط العمل بنفس وقوعها او انما تحبط بشرط الوفاة
عليها وهذا الذي ذكره هو احد المذاهب في الصحابي ولا يشترط في ذلك طول ولا رواية بل مجرد
الاجتماع بقيد الايمان المذهب الثاني الطول والرواية معا الثالث في حكاية المصنف

اشتراط احدهما او الرواية او طول الصحبة وان لم يرو وهذا ظاهر كلام المصنف وقال الشارح مراده
باشتراطها احدهما الى الطول لا الرواية لانه لم يذهب احد الى اشتراطهما دون المجالسة كما وهم
ظاهر عبارته وقال المحلي ذهب بعضهم الى انه يشترط الاطالة وبعضهم الى اشتراط الرواية ولو
لحديث كما رواه بعض الشافعية الرابع اشتراط احد الامرين اما الغزو معه او صحبة سنة
لان لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا ينال باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه
الشخص كالغزو ولا اشتماله على السفر الذي هو قطعة من عذاب والسنة المشتملة على الفصول
الاربعة التي يختلف فيها المزاج قال ولي الدين وهذا القول يحكى عن سعيد بن المسيب وهو ضعيف
لاخراجه مثل جرير بن البجلي وقال ابن حجر وغيرهما مع ان الاجماع منعقد على عدهم من الصحابة
وذكر القاضي عن الواقدي انه لا يعد في الصحابة الا من صحبه بعد حلمه واسلم وعقل الدين وصحبه
ولو ساعة من نهار قال الواقدي ورايت اهل العلم يقولونه وذهب ابن عبد البر في اخرين الى ان
اسم الصحبة وفضيلتها حاصلة لكل من رآه واسلم في حياته او ولد وان لم يره ولو كان قبل
وفاته عليه السلام بساعة وقول المصنف بخلاف التابعي مع الصحابي يعني انه لا يكتفى فيه بمجرد
الاجتماع بل لا بد من امر زائد على ذلك وهو الصحبة قال ولي الدين والفرق بينهما شرف رؤيته صلى
الله عليه وسلم فمن اجتمع به ولو مرة انطبع قلبه على الاستقامة وذهب اخرون الى الاكتفاء في التابعي
ايضا بمطلق الاجتماع ويتفرع على معرفة الصحابي من غيره مسئلتان احدهما اذا ادعى المعاصر للنبي
صلى الله عليه وسلم انه اجتمع به مؤمنا فانه يقبل ان كان عدلا ذكره القاضي وتردد فيه الآمدي
بعد ان قال الظاهر صدقه ووجه تردده ان وصف العدالة مظنة الصدق وكونه ادعى
لنفسه مرتبة عظيمة يتهم فيه في ذلك الثانية مذهب السلف وجمهور الخلف ان الصحابة
كلهم عدول فلا [?] ان اخبارهم مقبولة من غير بحث عن اسباب العدالة قال [?] وهو المعتمد
لتزكية الله تعالى لهم ورضاه عنهم وكذلك رسوله صلى الله عليه وسلم ولا تعديل فوق تعديل الله
ورسوله وهذا معلوم من حالهم وسيرهم وما جرى بينهم محمله على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب او المصيب
واحد والمخطئ معذور [?] رواية والاشهاد ثم امانا الله على محبتهم واعتقاد
[?] وذهب بعضهم الى ان حكم الصحابة رضي الله عنهم حكم غيرهم في التوقف على البحث
وقيل هم عدول الى قتل عثمان وقيل عدول الا من قاتل عليا وبه قال المعتزلة واختار القرافي
ان من لازم رسول الله صلى الله عليه وسلم واهتدى بهديه فهو عدل واما من رآه مرة

ولم يجالسه ولم يفض عليه انواره فهو كغيره يتبين قال الابياري الافتقار الى معرفة عدالة
الصحابة رضي الله عنهم تشتد الحاجة اليه في الاصول لانهم نقلة الشريعة وحملتها فلو لم تثبت
عدالتهم لم تثبت الينا الشريعة بخلاف قولنا الامام انما تمس الحاجة اليها في اصول الدين نظرا
الى الامامة ومتى انتظم ومن يصح ان يكون اماما فهذا او وجه دخولها تحت علم الكلام والا فما
حاجة الى ذلك في اصول الفقه شديدة كما تقدم ص مسئلة المرسل قول غير الصحابي قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتج به ابو حنيفة ومالك والآمدي مطلقا وقوم ان كان المرسل
من ائمة النقل فهو منقطع من المسند خلافا لقوم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي
قال مسلم واهل العلم بالاخبار فان كان لا يروي الا عن عدل كابن المسيب قبل وهو مسند
واذا اعتضد مرسل كبار الصحابة التابعين ضعيف يرجح هو كصحابي او فعله او الاكثر او اسناد
او ارسال او قياس او انتشار او عمل العصر كان المجموع حجة وقال الشافعي لا يجرد المرسل
والمنضم فان تجرد ولا دليل سواه فالاظهر الانكفاف لاجله ش اختلف في حقيقة
المرسل وفي الاحتجاج به قال الزركشي والمشهور عند المحدثين انه قول التابعي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقيل هو قول التابعي الكبير كابن المسيب فان قاله تابعي صغير كالزهري فهو منقطع
والمشهور في الفقه واصوله هو قول غير الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا يشمل
قول التابعي فمن دونه والمشهور عند المحدثين تسمية هذا بالمعضل وسماه الخطيب البغدادي
منهم مرسلا وقيل المرسل ما سقط من سنده رجل اقرب الوصول للتابعي ومنه الاسناد المذكور
في احد رواته مبهما نحو رجل وشيخ وبهذا قال القاضي عياض وقال الابياري حاصل المراسيل
وان تعددت صورها ان تكون في طريق الخبر او ملتبس العين اما بان لا يذكر او يذكر على الابهام
ونحو المظهر [?] وقال ولي الدين وحيث حكى المصنف ان الساقط من السند ان كان واحدا قبل التابعي
كرواية الشافعي عن نافع سمي منقطعا وان كان اكثر من واحد سمي معضلا بفتح الضاد وخرج
بقول المصنف قول غير الصحابي قول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل هو انه
لا يوصف بالارسال قال ولي الدين وهو كذلك من حيث الحكم لا الصورة وفيه نظر فانه قد ذكر [?]
في التقريب انكار حجية مرسل الصحابة اذا احتمل سماعه من تابعي وقال النووي الاكثر على
ان مراسيل الصحابة حجة واذا تقرر هذا فاختلف العلماء في حجية المرسل فذهب مالك وابو حنيفة
قال القاضي عياض في المشهور عنهما والامام احمد في اشهر الروايتين عنه والآمدي واكثر من تكلم

في الاصول الى انه حجة وذهب آخرون الى انه حجة بشرط ان يكون المرسل من ائمة النقل وعزاه
ولي الدين لابن ابان والذي عزاه الظهري قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين
واختار الامام وابن الحاجب ان المرسل ان كان من ائمة النقل وعلم من عادته انه لا يروي الا عن عدل
فهو حجة وقيل ان كان المرسل من كبار التابعين فهو حجة والا فلا قال القاضي عياض واختاره
بعض المحققين من المتاخرين وذكر المصنف هنا تفريعا على القول بحجيته ما اعاده في الترجيح
وهو ان المرسل اضعف من المسند وهذا هو المختار او هو اقوى منه قالت فرقة لانه لا يسمي ان كان المرسل
من ائمة النقل وذهب جماعة من العلماء الى رد المرسل منهم الشافعي والقاضي واهل العلم بالاخبار
وهم المحدثون وعزاه المصنف للاكثر وصرح الابياري بان من علم من عادته ان يروي عن العدل
وغيره ان مراسيله مردودة اتفاقا قال ثم لا يخلو اما ان يبني الامر على الافتقار في التزكية الى
ذكر السبب او يبني على الاكتفا بالاطلاق فان وقع التفريع على الافتقار في التزكية الى ذكر السبب
التعديل قطع بابطال المرسل وان وقع الاكتفا باطلاق التعديل فلا يخلوا اما ان يبني الامر على اشتراط
عدد المعدل او يبني على الاكتفا بالواحد فان فرع على اشتراط العدد لزم رد المرسل اذ فصار
الراوي يقول انه مصرح بالتعديل وهو غير مكتفي به او يبني على الاكتفا بالانفراد فعلى هذا يختلف
العلما واستثنى المصنف من رد المرسل على مذهب الشافعي ما اذا علم من عادة المرسل انه لا يروي
الا عن عدل كابن المسيب فانه حجة لانه مسند قال ولي الدين معناه ان له حكم في الاحتجاج
لا انه مسند حقيقة وهذا معنى قول الشافعي قال ومن هنا يعلم ان التخصيص بابن المسيب يطرد
في كل من هذه صفته وقال النووي في الارشاد اشتهر عند اصحابنا ان سعيد حجة عند الشافعي
وليس كذلك وانما قال في مختصر المزني ارسال سعيد ابن المسيب عندنا حسن فذكر صاحب
المهذب وغيره في معناه كلام وجهين احدهما ان مراسيله حجة لانها فتشت ووجدت
مسانيد والثاني ليس بحجة بل هي كغيرها وانما رجح الشافعي به قال الخطيب وهذا هو الصحيح
عندنا لان من مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال وقال القفري ظاهر مذهب الشافعي رد المرسل
ومن اصحابه من تاول ان مذهبه قبول مراسيل سعيد بن المسيب والحسن البصري
دون غيرها لانهما رويا عن اكثر الصحابة مع شدة اعتنائهما بذلك ومن اصحابه من تاول
ان مذهبه قبول مراسيل الصحابة واما مراسيل التابعين فهي مقبولة عنده بامور تقترن بها
ومن جملتها ان يعلم من حال المرسل انه اذا سمى لا يسمي مجهولا ولا من فيه علة تمنع حديثه وعدد

بعض

بعض ما ذكره المصنف عن ان المصنف خص ذلك بمراسيل كبار التابعين وبنى على ان ذلك المراد
الضعيف الذي لا يصح الاحتجاج به على انفراده اذا اعتضد المرسل قواه وصح الاحتجاج بالمجموع
فمن ذلك ان يعتضد بقول صحابي او فعله وكان فتوى الصحابي على وفقه يدل على ان له اصلا
في الشريعة قال ولي الدين وقد احتج بعضهم في المرسل بقول الصحابي ما اكد احدهما بالاخر الثاني
ان يوافق قول اكثر اهل العلم الثالث ان يروي مثله مسندا من جهة اخرى وفي المحصول هو مسند
لم تقم الحجة باسناده وهو الذي تقتضيه سياق المسئلة وذكر ولي الدين عن بعضهم انه في
مسند صحيح قال وهو مقتضى اطلاق المصنف والمعنا انه يتبين بمجيء المسند صحة المرسل ويصيران
دليلين يرجحان اذا عارضهما دليل اخر الرابع ان يروي مثله مرسلا اخر وشيوخهما مختلفة
الخامس ان يوافقه قياس ضعيف لا يصح الاحتجاج به هذا على راي الامام في المسند السادس
ان يشتهر من غير نكير السابع ان ينضم اليه عمل اهل العصر على وفقه قيل وفيه نظر لان عمل اهل
العصر بمقتضاه ان كانوا اهل الاجماع فالحكم للاجماع فان كانوا غيرهم فلا عبرة بعملهم
واشار المصنف بقوله كان المجموع حجة الى الجواب عما اورده القاضي على الشافعي من انه
ان كان حجة فالعمل انما هو بالمرسل والا فلا التفات اليه وكان الشافعي قال ان العمل بالمجموع لا بالمرسل
ولا بالمنضم واختار المصنف هنا ان المرسل اذا تجرد عن معضد لزم الانكفاف لاجل المرسل وفسره
المحلي بما اذا كان مدلوله المنع وان التوضيح على جهة الاحتياط قال وقيل الجعل الانكفاف لانه ليس بحجة
حينئذ قال ولي الدين والذي فهمته من عبارة المصنف انه ينكف عن العمل بما يقتضي المرسل في المثال
لانه غير حجة وثمالبة احتمال كونه حجة مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث
بالمعنى للعارف وقال الماوردي ان نسي اللفظ وقيل ان كان موجبه علما وقيل بلفظ مرادف وعليه
الخطيب ومنعه ابن سيرين وثعلب والرازي وروي عن ابن عمر ش ظاهر كلام الامام
في البرهان والمازري في شرحه وبه صرح الابياري ان محل الخلاف في هذه المسئلة انما هو اذا قطع
بفهم المعنى وقطع بان العبارة التي عبر بها تدل على ذلك المعنى اما ان كان يظن منه فلا خلاف
في المنع فانه لا يتعين ان يكون ظن الناس كلهم ظنا واحدا وقد يظن انسان شيئا ويظن اخر غيره
وهذا هو الاكثر وظاهر كلام القاضي عياض في المشارق ان الخلاف حالة غلبة الظن ونقصه
ذهب الجمهور الى منع نقل الحديث بالمعنى وهو الحق الذي اعتقده ولا امتري فيه اذ باب
الاحتمال مفتوح والكلام للتاويل معرض وافهام الناس مختلفة والراي لا يبلغ صدر واحد

والمرء نقل بكلامه ونظره والمعنى يحتمل الكلام في نفسه فاذا فتح هذا الباب واوردت
الاخبار على ما يفهم الراوي منها لم يتحقق اصل الشرع وفي كلام الغزالي ما يشعر ايضا بان
محل الخلاف حالة الظن وقال الامام في المحصول يشترط في جواز نقله بالمعنى ثلاثة شروط الا ان
يكون عبارة الراوي قاصرة ولا تزيد ولا تنقص وان تساوي في الجلاء والخفا واذا ثبت هذا فاختلف
العلما في جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمواقع الالفاظ اذا لم يكن اللفظ متعبدا
به على مذاهب احدها الجواز وبه قال الاكثر وحكاه ولي الدين عن الائمة الاربعة
والجمهور والذي عن المازري لمالك المنع في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواز في
غيره وذكر ابن الحاجب عن مالك انه كان يتشدد في الباء والتاء من بالله وتالله يعني في جعل
احدهما مكان الاخرى قال وحمل على المبالغة وفي جامع ابن يونس عن مالك ما يفهم هذا
الحمل الثاني انه يجوز مع نسيان اللفظ والجزم بتذكره وبه قال الماوردي قال ولي الدين
وجعل محل الخلاف في الصحابي وقطع في غيره بالمنع الثالث ان كان موجبه علما جاز وان
كان عملا لم يجز لحصول التعبد في بعض الالفاظ هذا مقتضى كلام المصنف وقال ولي الدين
ان اقتضى عملا قسمان ما لا يجوز الاخلال بلفظه كحرمتها التكبير وتحليلها التسليم قال
وحكاه ابن السمعاني وجها لبعض اصحابنا الرابع في كلام المصنف انه يجوز بابدال اللفظ بمرادفه
في المعقود بالحروف ولا يجوز في غيره وبه قال الخطيب البغدادي وجعل الابياري الابدال
بالمرادف محل اتفاق وعلى الجواز الخامس المنع مطلقا وبه قال ابن سيرين واختاره ثعلب
وابو بكر الرازي من الحنفية ورواه السمعاني عن ابن عمر رضي الله عنهما وعزاه في البرهان
للمحدثين وبعض الاصوليين قال المازري وانفرد القاضي عبد الوهاب بانه يجوز النقل
بالمعنى في الاحاديث الطوال للضرورة دون القصار قال وفيه تفصيل وهو ان
الحديث الطويل اذا اورده غير قاصد نقله عنه لكونه لا يتعلق به حكم كحديث جريج الراهب
اولا لمس الحاجة لتغيير الالفاظ هذا ما نقله القرافي عنه ونقل عن الشيخ (؟) انه قال
ان كان السامع غير عالم وسمع من النبي صلى الله عليه وسلم واراد ان يرويه لمجتهد فلا يجوز له ابدال
اللفظ وان سمع العالم من النبي صلى الله عليه وسلم وذكره للعامي على سبيل الافتا والتعليم
فله ان يشرح ذلك على اي وجه قدر على تفهيمه وان ذكره لعالم اخر فالاولى الا يبدل
اللفظ لاختلاف الناس في استنباط المعاني بخلاف الفتيا والتعليم لا يجب اللفظ لان المقصود

انما هو المعنى فيوصل الذهن المستفتي مطلقا بما يليق به نبه حكى الزهوني وغيره الاجماع على جواز
الترجمة عن الحديث بالفارسية ونحوها للضرورة في التبليغ للعجم

مسئلة

الصحيح يحتج بقول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا عن فعله على الاصح وكذا
سمعته امر ونهى او امرنا او حرم وكذا رخص في الاظهر والاكثر يحتج بقوله من السنة وكنا معاشر
الناس او كان الناس يفعلون في عهد النبي الاف **ش** مستند الصحابي رواية وهي
على مراتب الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت او شافهني قال الزهوني ونحو حدثني واخبرني
فهذا الخبر يجب قبوله وترك المصنف ذكر هذه المرتبة لوضوح حكمها الثانية ان يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الهندي او يقول حدثنا واخبرنا والاكثر على انه محمول
على السماع وقد نسب جمع من المالكية وقال النووي الاكثر انه متصل وقيل مرسل والاكثر ان
مرسل الصحابي حجة الثالثة ان يأتي بصيغة عن والاصح انه حجة واحتمال انه سمعه
من غيره اقرب من الذي قبله وفي بعض النسخ بعد عن فعله وعليه شرح ولي الدين فقال رتب
المصنف على عن على ومقتضى كلامه تصحيح القبول فيها ايضا الا ان الخلاف فيها مرتب
على الخلاف فيما قبل وهذا مفهوم من عطف المصنف لها بالفا الرابعة ان يقول سمعته
عليه السلام امر ونهى فالجمهور فيه على القبول وحكى القاضي عن بعض اهل العلم انه ليس
بحجة لاحتمال انه يعتقد ما ليس بامر امرا قال ولي الدين فلو لم يقل سمعته بل امر على انه
عليه السلام امر ونهى فهو احط من التي قبلها وان كان الجمهور على القبول ايضا وذكر غيره
الخلاف ايضا فيما اذا قال امرنا بكذا او نهينا عن كذا على البنا للمفعول ومذهب المالكية
والشافعية قبوله لظهوره في انه عليه السلام هو الامر وبالثاني قال الكرخي من الحنفية
محتجا باحتمال ان يكون غيره من الخلفا وبه قال الصيرفي واختاره الامام والابياري وقال
الا ان يكون ثم عرف من قرينة حال الراوي او عادته انه يعني الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون
ذلك كصريح عبارته وقال الهندي احتمال ان المراد غير النبي صلى الله عليه وسلم في خبر الصحابي
اظهر الخامسة في كلام المصنف اذا قال رخص او حرم على البنا للمفعول فيها والاظهر
الاحتجاج به واحتمال اسناده استنباط او قياس بعيد وذكر ولي الدين عن الشيخ
ابي اسحاق انه قال في التبصرة اذا قال صحابي ارخص لنا بكذا رجع الى النبي صلى الله عليه وسلم
بلا خلاف السادسة ان يقول من السنة كذا كقول علي رضي الله عنه من السنة ان لا يقتل حر بعبد

فالاكثر على انه حجة لانه ظاهر في تحقيق السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل ليس بحجة لان السنة تطلق على سنة الخلفا فيما رواه وبه قال الكرخي والصيرفي وعزاه في البرهان للمحققين واخذ الشافعي من مسائله القولان وقال الفهري الظاهر من مذهبه انه حجة لانه قد احتج على قراة الفاتحة في صلاة الجنازة باسناد عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انه صلى على جنازة وقرا بفاتحة الكتاب وجهر بها وقال انما فعلت هذا لتعلموا انها سنة فمطلق السنة من قول الصحابي محمول على سنته عليه السلام قال واحتماله سنة الخلفا في اطلاق الشافعي اقرب وقال الابياري قد ظهر من عادة مالك في اطلاق السنة على غير سنة الرسول صلى الله عليه وسلم كما عرف من مالك رحمه الله تعالى انه يقول من السنة كذا ويريد ما استمر عليه عمل اهل المدينة فهذا لا يكون منه دليلا على غيره قال السابعة ان يقول كنا معاشر الناس او كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم والاكثر على انه حجة لانه ظاهر في التقرير للجميع لان قصدنا الاحتجاج ولا يثبت بقول البعض قال الفهري والظاهر انه احتجاج او تقرير من الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل انه ان كان من غير الصحابي فهو اجماع وان كان من الصحابي فهو تقرير لان الاجماع لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وسلم غير انه اذا كان اجماعا يكون مختلفا فيه لانه منقول بطريق الاحاد وقال ابن الصلاح ان لم يضفه الى زمنه عليه السلام فهو موقوف والا فهو من قبيل المرفوع وقال الابياري الاحتمال في قول التابعي اظهر منه في قول الصحابي الثامنة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه السلام وهو مقبول وحكى ابن الصلاح عن ابي بكر الاسماعيلي انكار كونه مرفوعا قال والاعتماد على الاولى قال ولي الدين وهي احط من التي قبلها لان الضمير في كنا يحتمل انه لخصوصه قال الشارح واما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو موقوف بلا خلاف وقال ولي الدين مقتضى كلام الامام فخر الدين والامدي الرفع في هذه ايضا فانهم لم يقيدوا ذلك بعهده عليه الصلاة والسلام وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاه النووي في شرح المهذب عن كثير من الفقها التاسعة ان يقول كان الناس يفعلون من غير تصريح بكونه على عهده عليه الصلاة والسلام وهي دون التي قبلها لعدم التصريح لما ذكر قال الشارح وهي دونها من جهة تصريحه بجميع الناس فيحتمل انه اراد الاكثر ويحتمل غير ذلك لان التقييد بالعهد ظاهر في التقرير العاشرة ما كان نحو قول عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشي التافه وهذه دون ما قبلها لعدم التصريح بكونه في زمنه صلى

الله عليه وسلم ولما يعود عليه الضمير في كانوا قال ولي الدين وتمم ترتيب هذه الصور الاخيرة من عبارات المصنف بعضها على بعض باثنا
ص خاتمة
مستند غير الصحابي قراة الشيخ املا او تحديثا فقراته عليه فسماعه فالمناولة مع الاجازة فالاجازة لخاص في خاص فخاص في عام فعام في خاص فعام في عام فلفلان ومن يوجد من نسله فالمناولة فالاعلام فالوصية فالوجادة ومنع الحربي وابو الشيخ والقاضي الحسين والماوردي الاجازة وقوم العامة منها والقاضي ابو بكر الطيب من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع من يوجد مطلقا والفاظ الرواية من صناعة المحدثين
ش
مستند غير الصحابي في حمله الحديث عن شيخه على مراتب ايضا احدها قراة الشيخ على التلميذ اي اسماعه للحديث من لفظه وسواء كان املا او السامع يكتب حال الاملا او تحديثا مجردا عن الاملا كان ذلك من حفظ الشيخ او كتابه وحكمها واضح الثانية قراة التلميذ على الشيخ والشيخ يسمع وهذه قال الامام في البرهان ان كان الشيخ يحيط بجميع ما يقرا ولو فرض منه تصحيف او تحريف لرده فسكوته في الاخبار التي تقرا بمثابة نطقه قال والمختار هنا القسمان ان يكون عنده الاحاديث التي تقرا على الشيخ نسخة مهذبة وكان ينظر فيها ويرد جواب الشافعي فيما اذا كانت النسخة بيد غير الشيخ قال الامام ولا يشترط ان يقول الشيخ هو كما قرئ او اصبت وذكر بعض المحدثين اشتراط ذلك وعزاه الرهوني لبعض الشافعية وبعض الظاهرية وعطف المصنف هذه المرتبة على التي قبلها بالفا يقتضي ان الاولى اعلى وصححه بعضهم وقال هو اختيار الاكثر من المحدثين والاصوليين وعزاه ابن الصلاح لجمهور اهل المشرق وقيل ان قراة التلميذ على الشيخ اعلى من قراة الشيخ عليه وبه قال ابو حنيفة وابن ابي ذيب وشعبة والليث وغيرهم وقال ابن رشد هو مذهب مالك وقيل هما سوا قال ولي الدين واليه ذهب معظم اهل الحجاز والكوفة والبخاري وحكاه الصيرفي عن الشافعي المرتبة الثالثة سماعه لقراة غيره وهي كالتي قبلها في الحكم الرابعة المناولة المقرونة بالاجازة قال الرهوني ولها صور وذلك اما بان يدفع اليه الشيخ اصل سماعه او فرعا مقابلا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته ثم يملكه اياه او يقول انسخه وقابل به ثم رده قال وهذه المناولة كانت مقام السماع عند مالك واصحابه المصريين وجماعة وحطها الشافعي وابو حنيفة عنه اما لو ناوله اياه واجاز له روايته عنه لكن لم يمكنه من النسخة فهذه منحطة عما سبق

وجاز له ان يروي اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به وقيل الارجحان لعدم على الاجازة المجردة
وذهب جماعة من المجازين الى رجحانها عليها واما اذا اتى الطالب بكتاب من عنده فقال
هذا روايتك فناولنيه فاجاب من غير ان يتحقق جميعه فلا يصح وذكر ولي الدين في المناولة المقرونة
بالاجازة اذا ناوله اصل سماعه او فرعا مقابلا ان الاجماع على صحة الرواية بها الخامسة الاجازة
المجردة عن المناولة وهي على مراتب اعلاها ان يجيز لخاص في خاص بان يكون المجاز له معينا
والمجاز به كذلك نحو اجزت لك او لفلان ان يروي عني الكتاب الفلاني الثانية ان يجيز لخاص
في عام كاجزت لك ان تروي عني جميع مسموعاتي الثالثة الاجازة لعام في خاص كاجزت
لجميع المسلمين الموجودين من رواية صحيح البخاري عني الرابعة في عام كاجزت لجميع المسلمين
ان يرووا عني جميع مسموعاتي ويلي ذلك الاجازة للمعدوم نحو اجزت لفلان ومن يوجد
من نسله السادسة المناولة المجردة عن الاجازة قال ولي الدين ومقتضى كلام المصنف انها من
طرق التحمل وليس كذلك بل الاتفاق على عدم جواز الرواية بالمناولة المجردة اما ان قال
مع ذلك هذا سماعي فذكر ابن الصلاح ان الرواية بها تجوز عند الجمهور وحكى الخطيب عن قوم
جوازه قال وهذا القسم هو الذي اراد المصنف ونقل ابن الصلاح ان الرواية بذلك
تترجح على الرواية بمجرد اعلام الشيخ لما فيه من المناولة فانها لا تخلو من اشعار بالاذن
في الرواية السابعة الاعلام المجرد عن المناولة والاجازة بان يخبره ان الكتاب سماعه
من فلان قال ولي الدين وحكى القاضي عياض صحة الرواية عن الاكثرين مع العلامة بانه
سماعه لم يجزه ذلك وله روايته عنه وقاله محمد بن خلاد وصححه القاضي عياض
ورده ابن الصلاح ومنع الغزالي روايته عنه للاعلام ابن الصلاح وهو المختار قال
ولي الدين وبتقدير جوازه فهو منحط عن الذي قبله قال وهذا في الرواية اما العمل
بما فيه فواجب كما جزم به ابن الصلاح وحكاه القاضي عن محققي اصحاب الاصول الثامنة الوصية
بالكتب فجوز بعض السلف روايته عنه بذلك وقال شخص لمحمد بن سيرين ان فلانا
اوصى لي بكتبه افاحدث بها عنه فقال نعم ثم قال بعد ذلك لا امرك ولا انهاك التاسعة
الوجادة وهو ان تجد حديثا بخط رجل سواء عاصره ام لا لم يحدثك به ولم يجز لك فيقول
الراوي وجدت بخط فلان كذا وكذا واختلف في جواز العمل بما تضمنه ذلك الحديث فذهب
الشافعي ونظار اصحابه الى جوازه وخالفهم معظم المحدثين والفقهاء من المالكية وغيرهم

وقال الغزالي لا يجوز المعتمد على خط المجيز المكتوب على حاشية النسخ اصلا ومن معناه وجادة
الكتابة فان اقترن بذلك اجازة كانت كالمناولة المقرونة بالاجازة وان تجردت فالصحيح
صحتها ومنهم من جعلها لذلك اقوى من الاجازة المجردة ويكفي المكتوب اليه في خط الكتابة الظن
وان لم تشهد به بينة ومنهم من لا يعتمد على الخط مع الغيبة ثم ذكر المصنف عقب هذه المراتب
الخلاف الذي في الاجازة قال ولي الدين والجمهور على جواز الرواية بها والعمل بمقتضاها
وقال الابياري اختلف قول مالك في اسناد الرواية الى الاجازة والصحيح عندي عدم الجواز
وحكى الباجي الاجماع على جواز الرواية بها وذكر الخلاف في العمل والقول بالمنع عزاه المصنف
لابراهيم الحربي وابي الشيخ الاصبهاني والقاضي الحسين والماوردي وهو محكي عن مالك وابي حنيفة
والشافعي وحكى المهري عن المازري من الحنفية ان الرواية بها تجوز اذا كان عالما بمضمون
الكتاب الذي اجازه فيه وقال الاستاذ لا يعول على الاجازة في امور الحرفة وقال قوم بمنع
الاجازة العامة وحكى الزهري اجازتها عن جمع من متاخري المالكية وغيرهم ورجحه
ابن الحاجب وغيره وذهب القاضي ابو الطيب الطبري الى منعها للمعدوم نحو اجزت لمن
يولد لزيد وصححه المصنف ومنهم من اجازها للمعدوم واجرى بعضهم هذا الخلاف الذي
في المعدوم على ان الاجازة هل هي اخبار فلا تصح لتعذر اخبار المعدوم وهي اذن فتصح واجمعوا على
منع الاجازة لكل من يوجد وقول المصنف والفاظ الرواية من صناعة المحدثين معناه
ان الالفاظ التي يستعملها الرواة عند الاداء نحو انبانا او حدثنا او اخبرنا او بالافراد
في المذكور او حدثني اجازة او كتابة ونحو ذلك واختصاص بعض الالفاظ ببعض المراتب هو
من صناعة المحدثين لا من علم الاصول وان كان قد تعرض اليه بعض الاصوليين كابن الحاجب والمهزري

ص الكتاب الثالث في الاجماع

وهو اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على اي امر كان ش يطلق
الاجماع لغة على الاتفاق ويطلق على العزم قاله الابياري وهو مشترك وفي الاصطلاح
ما ذكره المصنف بقوله الاتفاق جنس يشمل القول والفعل والاعتقاد وما في معنى ذلك
من السكوت عند القائل بانه اجماع وخرج بالمجتهد اتفاق بعض المجتهدين واتفاق العوام
وذكر ولي الدين عن المصنف ان لفظ المجتهد مفرد اريد به الجنس وليس جمعا فلا يكتب باليا
والفصل بذلك عن قول القائل اقل الجمع ثلاثة فيخرج ما اذا لم يكن في العصر الا مجتهدان مع

ان اتفاقهما اجماع واذا كان معزو ايضا فاعمر واورد عليه انه يتناول الواحد مع ان المختار انه ليس
اجماعا واجيب بخروج هذه الصورة بلفظ الاتفاق فانه انما يكون من اثنين فصاعدا
وخرج باضافة المجتهد للامة اتفاق الامم السالفة اذ ليس بحجة على الاصح واما على القول
بانه حجة فاجاب عنه ولي الدين بان الكلام فيما هو حجة الان وتلك حجة انقرضت
وهذا بناء على ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا وهو المشهور عند الشافعية كما صرح به
القرطبي في تفسير سورة القصص والالف واللام للامة للعهد والمراد بها امة الاجابة والمعنى
بعد اتباع النبي المجتهدين لدعوته وخرج بقوله بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم الاجماع
في حياته فانه غير منعقد لانه ان كان معهم فالعبرة بقوله ويجب عليهم اتباعه وان لم يكن معهم
فلا عبرة بقولهم مع مخالفته لهم فلا يقع الاحتجاج في زمانه الا باقواله وافعاله ودل
بقوله في عصر على انه لا يختص بعصر الصحابة وانه اذا وقع الاجماع في عصر ما صار حجة على المجتهدين
وعلى من بعدهم ودفع به ايضا ارادة اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة وقوله على
اي امر كان يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية واللغوية والعقلية والدنيوية
كما سياتي ص فعلم اختصاصه بالمجتهدين وهو اتفاق واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا
وقوم في المشهور بمعنى اطلاق ان الامة اجتمعت لافتقار الحجة اليهم خلافا للامدي واخرين مطلقا
في الفروع ش قد شرح المصنف حد الاجماع باغالبه لتعظم مسائل الكتاب وذلك
بالغ في الحسن فعلم من قوله في الحد مجتهد الامة اختصاص الاجماع بالمجتهدين فلا عبرة باتفاق غيرهم
وفاقا وهل يعتبر وفاق غيرهم من العوام في ذلك مذاهب ذكرها القاضي عبد الوهاب
احدها عدم اعتبارهم الثاني اعتبارهم الثالث التفريق بين المسائل المشهورة ككون الطلاق
[illegible] فيعتبرون وبين دقائق المسائل فلا يعتبرون وهذه الاقوال هي التي اشار لها كلام
المصنف وقال الباجي في الاشارة ما كلف الخاصة والعامة معرفته اعتبر فيه العامة
وما كلفت الخاصة فقط معرفته كالبيوع وغيرها لم يعتبر فيه العوام قال وهنا فائدة اعادة العوام
وبين المصنف ان الخلاف المذكور في اعتبارهم ليس المراد به ان قيام الحجة يفتقر الى ذلك
وانما معناه انه لا يصدق اطلاق الاجماع مع المشهور بل يقال اجمع علماء الامة وعلى القول
بعدم اعتبارهم وهو الذي عليه المحققون يصح ان يقال اجمعت الامة وان خالف العوام
وظاهر كلام الامدي والابياري والهندي ان الخلاف انما هو في توقف الحجة عليهم بمعنى ان الاجماع

لا ينعقد ويكون حجة حتى يوافقه لاندراجهم تحت عموم الامة واذا ثبت ذلك فرب نحوي او متكلم
او مفسر كالعامي بالنسبة الى علم الاحكام وفي المحصول المعتبر في الاجماع في كل فن اهل الاجتهاد في
ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره واختلف في اعتبار الاصولي الذي لم يبلغ مبلغ المجتهد
وفي الفروعي الذي لم يعلم من الاصول ولم يحط بعلمها ما ينبغي اذا وقعت مخالفتهم في مسئلة فقهية
[illegible] فيعتبر كل واحد منهما وقيل لا يعتبران واختاره الابياري وقيل يعتبر الاصولي دون الفروعي
قاله الهندي وهو الاصح اذ له اهلية الوقوف على المقول فيجتهد ويحكم به وذكر ولي الدين
عن القاضي اعتباره وعن الامام انه هو الحق وقيل يعتبر الفقيه دون الاصولي لانه اعرف
بمواقع الاتفاق والاختلاف ولا علم الفروع وهو المقصود بالذات وممارسته تؤدي الى
معرفة قواعده ولم يذكر المصنف هذا القول تصريحا ولا تلويحا واقتضى كلامه ان القول باعتبار الاصولي
ضعيف ونحوه لامام الحرمين ورد على القاضي في اعتباره وقال ليس بين من يقلد ومن يقلد مرتبة
ثالثة وذكر القاضي عبد الوهاب في اعتبار المجتهدين التاركين لاهل الاجتهاد في النظر غير
اهل [illegible] وما بذلك قولين وكذا في اعتبار من لا يقول بالقياس واختار الابياري ان الظاهرية
لا يعتد بخلافهم في المسائل ص وبالمسلم يخرج من يكفر ببدعة وان كانت العدالة ركنا
وعدمه وان لم تكن فثالثها في الفاسق يعتبر في حق نفسه ورابعها ان بين ماخذه ش
يعني انه قد علم اختصاص الاجماع بالمسلمين من اضافة المجتهد للامة لانها علم امة اتباع النبي صلى الله
عليه وسلم فلا عبرة بقول الكافر وان حوى علوم الشريعة ان كان الاجتهاد ونقل ولي الدين عن
الشارح انه قال اذا كان الاجماع في امر دنيوي فلا يبعد اعتباره ويلتحق بالكافر من يكفر ببدعته
وان لم يكفر ببدعة فحكى ابن الحاجب وغيره فيه ثلاثة مذاهب احدها ان الاجماع لا ينعقد
دونه قال الشارح وهو المختار الثاني مقابله الثالث اعتباره في حق نفسه فلا يحرم عليه
مخالفته سواه ولا يعتبر في حق غيره فتحرم المخالفة واطلق المصنف الخلاف في الفاسق وظاهره
سواء كان فسقه تاويلا او بغيره وذكر في المسئلة قولا رابعا وهو ان بين ماخذه اي مستنده
في المخالفة قبل لانتفاء التهمة وقيل لا اعتبار قاله ابن السمعاني وهذا القول لا باس به ولعلها
الابياري التفريق بين المبتدع والفاسق بالجوارح وان الاجماع لا ينعقد دون الاول لان
رد روايته وشهادته بخلاف الثاني ومقابل المصنف وبالعدول ان كانت العدالة
ركنا ان الاجماع لا يختص بالعدول وان قلنا ان العدالة ركن من الاجتهاد فانه اذا عدم احد

اركان الماهية التي هي الاجتهاد لم يصدق ذلك الوصف في حق من قام به بعض الاركان دون
بعض ولا يعارض هذا ما في الاحكام من ذكر الخلاف في الشرطية لانا نقول اذا قلنا انها
ليست بركن تختلف هل هي شرط ام لا ص وانه لا بد من الكل وعليه الجمهور وثانيها يضر الاثنان
وثالثها الثلاثة ورابعها بالغ عدد التواتر وخامسها ان ساغ الاجتهاد في مذهبه وسادسها
في اصول الدين وسابعها لا يكون اجماعا بل حجة ش اي علم لقوله مجتهد الامة انه
لا بد من كل المجتهدين لانه اسم جنس اضيف فيعم ولهذا قال الجمهور ان مخالفة الواحد قادحة
في انعقاد الاجماع وفي مقابله قول الجمهور مذاهب احدها ان مخالفة الواحد لا يقدح
خلاف الاثنين الثاني ان مخالفة الثلاثة قادحة دون الاثنين وعزاه الباجي لابن
خويز منداد وحكاه الامام عن ابن جرير الطبري وابي بكر الرازي وعن ابي الحسين الخياط
من المعتزلة قال ولي الدين ونقل عنهم البيضاوي انه لا تضر مخالفة الاقل ومقتضاه
ان العبرة بقول الذين هم اكثر من النصف فان كثر عدد المخالفين الثالث ان بلغ المخالفون
عدد التواتر قدحت مخالفتهم والا فلا هكذا ذكره الابياري كالمصنف وذكر ولي الدين
عن القاضي ابي بكر انه قال هذا الذي يصح عن ابن جرير وتنزيل المحل هذا القول فيما اذا كان غير المخالفين
اكثر منهم ونقل هذا القول عنه على هذا الوجه مشكل لما تقدم من ان الصحيح عدم اعتبار عدد معين
التواتر وان القائلين بالعدد اختلفت مذاهبهم في افادة فالقول غير منضبط على كلا المذهبين
الرابع وهو ظاهر كلام المصنف الخامس ان كان مذهب المخالف مما يسوغ فيه الاجتهاد كمخالفة
ابن عباس في العول لم ينعقد الاجماع مع مخالفته وان كان مما لا يسوغ فيه الاجتهاد كمخالفته
في المتعة وربا الفضل لم يعتبر وهذا القول قاله ابو عبد الله الجرجاني من الحنفية وحكاه
السرخسي عن ابي بكر الرازي السادس ان كان في اصول الدين قدح والا لم يقدح السابع
لا يكون اجماعا بل حجة كما جعله المصنف سابعا وفيه نظر فان الجمهور القائلين بانه لا يكون
اجماعا انما ذلك لعدم تناول الادلة ولا يبعد ان يقولوا او بعضهم انه حجة كما في السكوتي
وقد صرح ابن الحاجب بذلك هنا فقال لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعا
لان الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف وقال لا بد من
اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه تنبيه قال القاضي عياض في المدارك مع مخالفة القليل
في الاجماع النقلي لا يلتفت اليه فان النقل يحتاج فيه الى عدد يوجب لنا العلم كما اذا خالف

فيه القليل نسب اليهم الوهم اذا القطع بنقل المتواتر وصحته يبطل خلافه وانما الخلاف
في مخالفة القليل للاجماع الاجتهادي ص وانه لا يختص بالصحابة وخالفت الظاهرية
وعدم انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وان التابعي المجتهد معتبر معهم فان نشأ بعد
فعلى الخلاف في انقراض العصر وان اجماع كل من اهل المدينة واهل البيت والخلفاء الاربعة
والشيخين واهل الحرمين واهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة وان المنقول بالاحاد حجة
وهو الصحيح في الكل ش فيه مسائل احدها ان الاجماع لا يختص بالصحابة وقد علم ذلك
من اطلاق مجتهدي الامة والى هذا صار الجمهور والمحققون من الاصوليين وخالف الظاهرية
في ذلك وذكر ابن الحاجب عن الامام احمد في ذلك روايتين الثانية ان الاجماع لا ينعقد في حياته
صلى الله عليه وسلم كما تقدم بيانه في التعريف الثالثة اذا كان تابعي في زمن الصحابة قد بلغ
رتبة الاجتهاد وعاصرهم اعتبر بعضهم عند الاكثر فان نشأ بعد اجماعهم او بلغ رتبة الاجتهاد بعد
بني الحكم على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فان قلنا بعدم اشتراطه وهو المختار لم يعتبر والا
اعتبر الرابعة اجماع المدينة ليس بحجة على الصحيح عند المصنف وقد سبق الكلام في ذلك
الخامسة اجماع اهل البيت وحدهم وهم علي والحسن والحسين وامهما رضي الله عنهم اجمعين ذهب
الجمهور الى انه ليس بحجة وذهبت الشيعة الى انه حجة وحكى الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع
عنهم ان قول علي وحده رضي الله عنه حجة السادسة اجماع الائمة الاربعة وهم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ذهب الجمهور الى انه ليس بحجة وذهب الامام احمد في احد
قوليه والقاضي ابو خازم بالخاء والزاي المعجمتين من الحنفية الى انه حجة لقوله عليه
الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي السابعة اجماع الشيخين
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ليس بحجة خلافا لشذوذ محتجين بقوله عليه الصلاة والسلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي قال ولي الدين وصححه ابن حبان والحاكم
الثامنة اجماع اهل الحرمين وهما مكة والمدينة ليس بحجة خلافا لقوم التاسعة اجماع اهل
المصرين الكوفة والبصرة ليس بحجة وخالف في ذلك قوم لكثرة من سكنهما من الصحابة ونقله بعض
الاصوليين في الكوفة فقط العاشرة الاجماع المنقول بطريق الاحاد على الصحيح وممن صححه
الامام وابن الحاجب والامدي وذكر ولي الدين عن الامام فخر الدين انه حكى عن الاكثر انه
غير حجة وذلك من قول المصنف وهو الصحيح في الكل وجود الخلاف في كل مسألة تنبيه

انظر كيف يلزم من التعريف ان اجماع اهل المدينة وما عطف عليهم غير حجة والتعريف المذكور
دل على انها ليست اجماعا والاجماع اخص من الحجة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
وقد يجاب عن ذلك بان يقال انما اقتضت الادلة عصمة جميع الامة ونفي البعض عري عن الدليل
فيكون الاجماع والحجة بالنسبة الي هذا سواء لا الاخص ولا الاعم واما دلالة التعريف على ان
المنقول بالاحاد حجة فمفهوم من اطلاق التعريف ص وانه لا يشترط عدد
التواتر وخالف امام وانه لو لم يكن الا واحد لم يحتج به وهو المختار وان انقراض العصر لا يشترط
وخالف احمد وابن فورك وسليم شرطوا انقراضهم كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال باعتبار العامي
والنادر وقيل يشترط في السكوتي وقيل ان كان فيه مهلة وقيل ان بقي منهم كثير وانه لا يشترط تمادي الزمن
واشترط امام الحرمين في الظني ش فعلم من اطلاق مجتهد الامة في التعريف انه لا يشترط
ما ذكروه من مسائل احدها عدم اشتراط عدد التواتر لانه لم يقيده في التعريف بعدد وبهذا
قال الاكثر وذهب امام الحرمين ممن استدل على حجية الاجماع بالمعقول وبعض من استدل
عليه بالمنقول الي اشتراط عدد التواتر وضعفه الابياري وحكي الخلاف في نقصان عدد اهل
الاجماع عن عدد التواتر في مستقبل الزمان قال والصحيح جوازه الثانية لو لم يبق من المجتهدين
والعياذ بالله الا واحد فهل يكون حجة واجماعا ام لا والمختار عند المصنف انه ليس بحجة
ويلزم منه نفي كونه اجماعا وقال [illegible] انه حجة لعموم السمع وعزاه الصفي الهندي
للاكثرين قال [illegible] ولا يكون اجماعا لعدم صدقه عليه وقال الابياري ان قلنا ان قول العوام
معتبر في الاجماع فقد تحقق مدلول الاجماع وسبيل الامر على هذا المجتهد عصمة الاجماع من الكتاب
والسنة وان قلنا ان قول العوام لا يعتبر وهو الصحيح لم يثبت ولا دلالة الكتاب والسنة هذه
الصورة بحال لكن يصح ان يتمسك بمسلك اخر وهو حفظ الشريعة في كل زمان وكونه لا تخلو
الارض عن قائم لله بالحجة فعلى هذا اذا لم يكن في الارض الا عالم واحد ان يكون محقا في قوله
الثالثة انقراض عصر المجتهدين ذهب الاكثر الى عدم اشتراطه وانه اذا حصل اتفاقهم ولو في
لحظة مع جزمهم به لم ينعقد الاجماع وحرمت المخالفة عليهم وعلى من بعدهم كما صرح به
الغزالي والنووي وغيرهما وذهب الامام والاستاذ ابن فورك وسليم الرازي من الشافعية
الى اشتراط ذلك ومقتضاه انه لو رجع بعضهم قبل موتهم كان له ذلك ولم تحرم المخالفة
واذا قلنا بهذا فقيل يشترط انقراض كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال ولا عبرة بمن يعتبر وفاق العوام

والنادر بناء على قول من لا يعتبر مخالفة النادر والثالث قول من لا يعتبر العوام وذهب الاستاذ
ابو اسحاق الى انه يشترط انقراضهم في الاجماع السكوتي دون القولي واختاره الامدي وضعفه
الابياري وذهب بعضهم الى انه ان كان في متعلقه مهلة اشترط وان لم يكن فيه مهلة ولا يمكن
استدراكه من قتل نفس او استباحة فرج لم يشترط انقراضهم وذهب اخرون الي انه ان بقي منهم كثير
لم يكن اجماعهم حجة قاله [illegible] الدين وضبط بعدد التواتر وان كان الباقي منهم قليلا اقل من عدد التواتر
انعقد الاجماع ولا يشترط انقراضهم الرابعة لا يشترط تمادي زمن المجتمعين واشترطه امام الحرمين
في الاجماع الظني بشرط تكرر الواقعة وتردد الخواطر فيها واشار الى ضبط الزمان المشترط
بان قال والمعتبر زمن لا يفرض في مثله استقرار الجم الغفير على راي الا عن قاطع او نازل منزلة
القاطع ورده الابياري وقال ما استند اليه الامام ضعيف وخيالات الفقهاء قل ان يستند عليه
ص وان اجماع السابقين غير حجة وهو الاصح ش اي وعلم من قوله في التعريف مجتهد
الامة الي اخرها ان اجماع الامم السالفة غير حجة قال المصنف وهو الاصح وعزاه ولي الدين لجمهور
وذهب الاستاذ ابو اسحاق الي ان اجماع كل امة حجة وتوقف فيه القاضي ابو بكر وقال الابياري
الصحيح عندنا في هذه المسئلة بناء على ان شرع من قبلنا شرع لنا ام لا فان ثبت انه شرع لنا لم نفتقر
الي ذلك ولم يكن للمسئلة تعلق بالاصول اذ لا فائدة لها في معرفة الاحكام ص وانه قد يكون
عن قياس خلافا لمن منع جواز ذلك او وقوعه مطلقا او في الخفي ش اي علم من اطلاق
الاجتهاد انه قد يكون عن قياس لان القياس من جملة ما يستند اليه المجتهد والخلاف في المسئلة
في الجواز والوقوع والجمهور على الجواز وعزاه القرافي لمالك وقطع ابن الحاجب بالجواز وقيل
بامتناعه واما الوقوع ففيه مذاهب احدها انه واقع قال ابن الحاجب وهو الظاهر كامامة
ابي بكر يعني انهم استندوا الي القياس في الامامة على الصلاة واجمعوا على ذلك وتحريم شحم
الخنزير قياسا على لحمه الثاني منع الوقوع الثالث التفريق بين الجلي والخفي فيجوز في
الجلي دون الخفي وفرض بعضهم المسئلة في استناد الاجماع الى ما يفيد الظن وحكي في ذلك
الجواز والمنع قال واختلف القائلون بالجواز في وجوب العمل به اذا وجد والاكثر على
وجوبه وانه يحرم خرقه ص وان الاتفاق على احد القولين قبل استقرار الخلاف جائز ولو من الحادث
بعدهم واما بعده منهم فمنعه الامام وجوزه الامدي مطلقا وقيل الا ان يكون مستندهم
قاطعا واما من غيرهم فالاصح ممتنع ان طال الزمان ش اي وعلم من اطلاق الاتفاق

جواز الاتفاق على احد القولين قبل استقرار خلافهم وفي انعقاد الاجماع بعد الاختلاف
تفصيل وهو انه لا يخلو اما ان يكون ذلك قبل استقرار خلافهم او بعده فان كان قبل استقرار
الخلاف وذلك بان يكون الزمان الذي بين الاختلاف والاتفاق قصيرا فجزم المصنف بالجواز
وهو مذهب الجمهور وسوا كان الاتفاق منهم او ممن حدث بعدهم من المجتهدين ومثل له
اجماع الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد خلافهم الذي لم يستقر وكرجوعهم
الى الصديق رضي الله عنهم اجمعين في قتال مانعي الزكوة بعد ان اختلفوا وقيل بالمنع ذكره وحكاه
ولي الدين عن الصيرفي وان كان بعد استقرار الخلاف فلا يخلو اما ان يكون الاتفاق منهم
او من غيرهم فان كان منهم ففيه مذاهب احدها المنع وعزاه المصنف للامام الثاني الجواز ونسبه
للامدي وعزاه غيره للاكثر وقال المحلي ما نسبه المصنف للامام والامدي فيه انقلاب
والواقع ان الامام جوزه والامدي منعه الثالث يجوز الا ان يكون مستندهم قاطعا اي فما استندوا
اليه من الخلاف اولا اذ لا يصح الرجوع منه الى مظنون ولا الى قاطع ايضا لاستلزام تعارض القاطعين
وفرق الامام في البرهان بين ان يطول الزمان ويتكرر الواقعة وبين ان يقرب عهد المختلفين
كما تقدم له في اشتراط تمادي الزمن وقال الهندي من اعتبر انقراض العصر جوزه ومن منعه
وقال هو حجة ومن لم يعتبره فمنهم من منع وقوعه والحق انه بعيد الا ان يكون المرفوع
الراجعة قليلة ومثاله عند الابياري رجوع ابن عباس عن القول بجواز نكاح المتعة
حين اخبره علي رضي الله عنه بالناسخ والمجوزون لتصوره ووقوعه اختلفوا في كونه حجة وللابياري
الابياري كونه حجة واجماعا واما ان كان الاتفاق من غيرهم ففي ذلك مذاهب وفرض
المسئلة في البرهان والمختصر بعد انقراض الاوليين وكلام المصنف لا يشعر بخصوص ذلك
احدها المنع قال الرهوني واليه ذهب احمد والاشعري وجمع من المالكية وجمع من الحنفية
الثاني الجواز وبه قال جمع من المالكية والحنفية والشافعية قال الرهوني واختلف المجوزون
في الحجية وقال ابن الحاجب الحق انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زال
اي وقع الاجماع على المنع قال الرهوني ولا يثبت الاجماع في ذلك فان الشافعي قوله بجواز
بيع ام الولد وقال المصنف الاصح امتناع ان طال الزمان والجواز ان قرب ص وطي
وان التمسك باقل ما قيل حق ش اي علم ذلك لانه تمسك بما اجمع عليه لكن مع ضميمة
اليه وهي الاصل براءة الذمة من الزائد قاله ولي الدين وهو من احد الادلة التي تمسك بها الشافعي

اذا لم يجد دليلا سواه ووافقه القاضي ابو بكر والجمهور ومثاله دية الكتابي قيل انها
كدية المسلم وقيل على النصف منها وقيل الثلث فاخذ الشافعي بالثلث وهو اقل ما قيل وهو
دليل ما تحقق مركب من الاجماع والبراءة الاصلية بان ايجاب الثلث مجمع عليه ووجوب الزيادة
عليه مرفوع بالبراءة الاصلية ولم يقم دليل على ايجابها ولذا ادخله المصنف في مسائل الاجماع
وما تقدم لولي الدين في تقريره لكلام المصنف هو معنى كلام الغزالي وغيره ص اما
السكوتي فثالثها حجة لا اجماع ورابعها بشرط الانقراض وقال ابن ابي هريرة ان كان
فتيا وابو اسحاق المروزي عكسه وقوم ان وقع فيما يفوت استدراكه وقوم في عصر الصحابة وقوم
ان كان الساكتون اقل والصحيح حجة وفي تسميته اجماعا خلف لفظي وفي كونه اجماعا حقيقة
تردد ومثاره السكوت المجرد عن امارة رضا وسخط مع بلوغ الكل ومضي مهلة النظر
عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية وهو صورة السكوتي هل يطلب من الموافق وكذا الخلاف
فيما لم ينتشر ش اختلف في الاجماع السكوتي على مذاهب احدها انه ليس بحجة ولا اجماعا
وهو اختيار القاضي ابو بكر ونقله عن الشافعي وقال انه اخر اقواله وقال امام الحرمين هو ظاهر
مذهبه واختاره الغزالي والامام فخر الدين واتباعه الثاني انه اجماع وحجة قال الامام
في البرهان واليه ميل اصحاب ابي حنيفة وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وعزاه في المنتهى لاحمد
ايضا قال ولي الدين وهو وافق اسعد الا الشافعي به في مواضع واجاب من نقل عنه الاول
فانه انما استدل به في وقائع تكررت كثيرا تنفك فيها الاحتمالات التي اعتل بها
من منع كونه حجة او ظهرت من الساكتين قرائن الرضا واذا ثبت ذلك فهو في محل الاتفاق
كما صرح به الروياني الثالث قاله القاضي عبد الوهاب انه حجة وليس باجماع وبه قال الصيرفي
وابو هاشم الرابع انه اجماع بشرط انقراض العصر وبه قال بعض الشافعية وبعض المعتزلة
الخامس انه اجماع ان كان فتيا لا ان كان حكما لان العادة ان الانكار لا يكون في الاحكام
وانما يكون في الفتيا وقال به القاضي ابو علي الحسن ابن ابي هريرة كذا نقله الامدي والمثله
من العراقي في عبارة المحصول السادس عكس الخامس انه اجماع ان كان حكما لا فتيا وبه
قال ابو اسحاق المروزي لان الغالب ان الصادر من الحاكم لا يصدر الا عن تشاور السابع
هو اجماع ان كان في امر يفوت استدراكه كاراقة دم واباحة فرج والا فلا حكاه ابن السمعاني
الثامن ان وقع في عصر الصحابة فاجماع لانهم لشدتهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضون به

خلاف غيرهم وحكاه الماوردي التاسع هو اجماع ان كان الساكتون اقل والا فلا حكاه السرخسي
من الحنفية وبناه المحلي على القول بان مخالفة الاقل لا تضر وفيه نظر اذ لعل هذا القائل لا يقول
مع صريح المخالفة ويقول به مع السكوت وصحح المصنف هذه المذاهب كونه حجة قال وظن الرافعي
والهندي في ذلك الراجح فانه قال في كتاب القضاء انه المشهور قال وهل هو اجماع فيه وجهان
ثم اشار المصنف الى ان الخلاف في كونه اجماعا حقيقة ومثار ذلك التردد ومنشاه ان السكوت
المجرد عن امارة الموافقة والمخالفة مع علم جميع مجتهدي العصر بفتوى والانكار ومضي المدة التي
يمكن من حيث العادة الاجتهاد فيها في تلك المسئلة هل يغلب على الظن الموافقة من الساكتين لتلك
ام لا واحترز بالسكوت المجرد عن امارة رضاء او سخط لما اذا اقترن باحدهما ففي الاول
هو اجماع قطعا وفي الثاني ليس اجماع قطعا واحترز بعلم جميع مجتهدي العصر عما اذا لم يبلغ
انما لم يبلغ المسئلة كل المجتهدين او لم تمض زمن مهلة النظر فيها او تكون المسئلة قطعية لا اجتهاد فيه
او ليست بتكليف كالتفضيل بين عمار وحذيفة وقال الابياري خص الاصوليون الكلام في هذه المسئلة
بما اذا كان ذلك القول في محل الاجتهاد والظاهر من كلامهم انها ان كانت قطعية فلا يدل السكوت على
الموافقة قال وفيه عندي نظر ومحل الخلاف كما صرح به بعضهم وهو ظاهر كلام غير واحد انما هو اذا لم
يشتهر الواقعة وتنتشر وتتكرر مع تمادي الازمنة في غير تكرر اما ما كان كذلك كعمل الصحابة بخبر
الاحاد والقياس فهو اجماع وحجة فان العادة والحالة هذه تحيل السكوت الا عن موافقة
قال الهندي وصحح ما يذكر من الاحتمالات انتفى مع التكرار وطول الازمنة ومحل الخلاف ايضا
انما هو قبل استقرار المذاهب كما صرح به ابن الحاجب والهندي لان السكوت بعد استقرارها ليس
بمشعر بالموافقة اذ العادة جارية بانكار ذلك وقول المصنف وكذا الخلاف اذا لم ينتشر
يعني به ان مطلق الخلاف الخلاف المتقدم محله وعزاه الهندي للاكثر اذا لم ينتشر انه ليس باجماع
ولا حجة غير ان فرض المسئلة عنده في الصحابي اذا قال قولا ولم ينتشر وقال القاضي عبد الوهاب
واما اذا لم ينتشر في الصحابة وانتشر في التابعين او بعد التابعين فان اهل هذا العصر محجوجون ويكون
اجماعا ثم قال المحلي لو اخر المصنف قوله مع بلوغ الكل وما عطف عليه من قوله تكليفية ليسلم
من ركاكة وقوع هل يظن منه الموافقة بسلم من التكليف في تاويله بان قال هل يغلب احتمال
الموافقة ص وانه قد يكون في دنيوي وديني وعقلي لا يتوقف صحته عليه ولا يشترط فيه
امام معصوم ولا بد له من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد معنا وهو الصحيح في الكل ش

فيه مسائل الاولى الصحيح التمسك بالاجماع في الامور الدنيوية وعلم ذلك من قوله في التعريف على اي امر كان
وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش وامور الرعية واختلف قول القاضي عبد الجبار في ذلك
الثانية الامور الدينية الشرعية كوجوب الصلاة يصح التمسك فيها بالاجماع اتفاقا الثالثة العقلية
وهي ضربان الاول ان يكون حجية الاجماع لا يتوقف عليه كحدوث العالم وجواز الرؤية والقضا
والقدر فهذا النوع يؤخذ من الاجماع على الصحيح خلافا لامام الحرمين في هذا المحل من البرهان
وله في مقدمة البرهان مثل قول الجمهور الثاني وهو ما يتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري
تعالى ونبوة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يؤخذ من الاجماع لانه دور وبيانه انه متوقف على علم
عصمة الامة عن الخطا الذي علم كونه حجة والعلم بعصمتهم متوقف على العلم بوجود الله تعالى ونبوة
الرسالة لتوقف الادلة السمعية على ذلك والعلم بعصمتهم يستفاد من العلم بها فلو توقف
العلم بها على العلم بكون الاجماع حجة لزم الدور قال الابياري والضابط في ذلك ان كل
ما يجوز ذكره من النبي صلى الله عليه وسلم يجوز ذكره من الاجماع وعلم من اطلاق الحداثة لا يشترط في
الاجماع امام معصوم والمخالف في ذلك الشيعة وعلم بقيد الاجتهاد انه لا بد للاجماع من مستند
لان الاجتهاد يقتضي الفحص عن امر وهو المستند وهذا مذهب الجمهور وسواء كان دليلا
او امارة على خلاف في انعقاده على الامارة كما تقدم وشذ قوم فقالوا يجوز انعقاده عن
توفيق لا توقيف المعنى بان يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير مستند وحكى عن المحلي عن
المصنف ان قال لا اذكر لذلك دعوى وقوع صور من ذلك ورد بذلك على الامدي القائل بان مجوز ذلك
موافق على عدم الوقوع ص مسئلة الصحيح امكانه وانه حجة وانه قطعي
حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي وما ندر مخالفه وقال الامام والامدي ظني
مطلقا ش فيه مسائل احدها امكانه وبه قال الجمهور وذهب قوم الى منع تصور
الاجماع وقالوا انه لا اتفاق على راي واحد من الامة كعرض الاجماع على حكم واحد وهو النص
النص القاطع او الظن الغالب الواجب الاتباع بالقاطع ومنهم من منع العلم بوقوعه عادة
مع استقامة المتعلق وكثرة العلماء والجواب عن ذلك القطع بالوقوع لانا نعلم بالضرورة اتفاق
الامة على ان الصبح ركعتان والمغرب ثلاث الثانية انه حجة وبه قال الجمهور
خلافا للنظام والخوارج الثالثة انه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي
وما ندر مخالفه وبهذا قال الجمهور وان اختلفوا في ما خذه هل هو من المسالك العادية

او النقلية وذهب الآمدي والامام الفخر وجماعة الى انه ظني لا قطعي ومال اليه الرهوني
ص و خرقه حرام فعلم تحريم احداث ثالث والتفصيل ان خرقاه وقيل خارقان
مطلقا وانه يجوز احداث دليل او تأويل او علة ان لم يخرق وقيل لا ش اما كون خرق
الاجماع حراما فامر متفق عليه فيما علمت وقال ولي الدين الاتفاق انما هو اذا كان مستنده
نصا فان كان عن اجتهاد فالصحيح انه كذلك وحكى القاضي عبد الجبار قولا انه يجوز لمن بعدهم
مخالفتهم وها هنا مسائل احدها اذا اجمع اهل العصر الاول على قولين واستقر رأيهم على
ذلك وثبت انهم اجمعوا لجملتهم على القولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث فيه مذاهب
احدها وبه قال الاكثر وعزاه في البرهان لمعظم المحققين انه ممنوع واختاره الابياري وقال القائل بالحل
مثلا قد نفى الحرمة ونفيه الاحكام والقائل بالحرمة قد نفى الحل ونفيه الاحكام فالفريقان متفقان
على نفي ما سوى الحل والحرمة فانتفاء ما سواهما مجمع عليه اجماعا محققا الثاني الجواز مطلقا وبه
قالت الظاهرية الثالث التفصيل بين ان يرفع ما اتفقا عليه فيمتنع او لا يرفع فيجوز والى هذا
ذهب الآمدي والامام الفخر وابن الحاجب ووافق عليه الابياري وقال اذا اوقع في كل صورة
مذهبا فلا يكون خارقا قال الامام الا انا نكون الامة قد قالت ان حكم المسئلتين سواء عند الجميع
لا يفترقان في الحكم على حال فمثال الرافع لما اتفقا عليه ما لو قال احد الفريقين في الجد مع الاخوة له
المال كله وقال الاخرون يقتسمان فالقول بحرمان الجد رافع ومثال ما اذا لم يكن رافعا لو قال بعضهم
يجوز فسخ النكاح بالعيوب الاربعة وقال بعضهم لا يفسخ بها فالقول بالفسخ بالبعض ثالث وليس
برافع لما اتفقا عليه بل وافق في كل صورة مذهبا المسئلة الثانية ان يجمعوا على عدم التفصيل
بين مسئلتين قال الامام ان عمهما حكم واحد وماخذ واحد فلا يجوز التفصيل والاجماع ومثال
ما اذا عمهما حكم واحد تحريم قليل الخمر وكثيره فتحليل البعض خرق للاجماع ومثال الثاني وهو
ما اذا كان الماخذ واحدا ما لو قال البعض بتوريث العمة والخالة وقال البعض بالمنع فيهما فالقول
بارث احدهما دون الاخرى خرق للاجماع لانهم اجمعوا على التسوية بينهما في الماخذ وانما اختلفوا
في تعيين حكمهما واما اذا لم يجمعهما حكم واحد ولا ماخذ واحد فمثاله ما لو قال فريق
لا يقتل مسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب كالشافعية وقال فريق يقتل به ويصح كالحنفية
فالقول الثالث لا يقتل ويصح كالمالكية لا يكون خرقا اذ لم يجمعهما ماخذ واحد والحكم واحد
وضمير خارقان في كلام المصنف عائد على المسئلتين اي هذه والتي قبلها وتقدير كلامه ان احداث

القول الثالث واحداث التفصيل الخارق للاجماع حرام وحكاية القول الثاني
في المسئلتين انما هو في الثانية فيما اذا لم يجمعهما حكم واحد او ماخذ واحد لا مطلقا وفرق
القرافي بين المسئلة الثانية والاولى بما معناه ان هذه وهي التي اجمعوا فيها على عدم التفصيل
محل الحكم فيها متعدد والتي قبلها متحد وقال ولي الدين بل تلك هي هذه بعينها في الاعم من كون المحل
متعددا او متحدا المسئلة الثالثة اذا اول اهل العصر تأويلا او استدلوا بدليل او بينوا
علة الحكم وقلنا بجواز تعدد العلل فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تأويل او علة اما ان كان الحادث
قادحا في الاول كقولهم مثلا لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكرناه فلا يجوز الاحداث وان
لم يكن قادحا فالاكثر على الجواز اذ ليس بخارق ولان العلماء في كل عصر يستخرجون الادلة والتأويلات
من غير نكير ومنعه بعضهم مطلقا ص وانه يمتنع ارتداد الامة سمعا وهو الصحيح لا اتفاقها وفيها
على جهل ما لم تكلف به على الاصح لعدم الخطأ وفي انقسامها فرقتين كل مخطئ في مسئلة تردد مثارها ه
هل تخطئ ش يعني انه قد علم من حرمة خرق الاجماع احداث قول او تفصيل او تأويل خارق
وعلم ايضا امتناع ارتداد الامة سمعا وفيما ذكره مسائل احدها هل يمكن ارتداد جميع الامة
في عصر من الاعصار والصحيح امتناعه لان الادلة السمعية ثابتة بنفي الخطأ والارتداد اعظم
الخطأ فان جاز ذلك عقلا فهو ممنوع سمعا قال المحلي ثم ايضا اجماع من قبلهم على وجوب استمرار
الايمان والخرق يكون بالفعل والقول كما يصدق الاجماع بهما وقيل ذلك جائز سمعا كما يجوز عقلا
الثانية هل يمكن اشتراكهم في عدم العلم اما ما لم يكلفوا به كتفضيل عمار على حذيفة فالاصح عدم
امتناعه اذ ليس في ذلك خطأ كما لو لم يحكموا في واقعة واما ما كلفوا به فقد اتفقوا اما ان عملوا
على وفق الدليل او لا فان عملوا على وفقه واستندوا في ذلك الى الدليل الاضعف فذهب
قوم الى جواز ذلك واخرون الى منعه واما ان لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا يجوز عدم علمهم
به لانه اجماع على الخطأ وكذا ان كان في الواقعة دليل او خبر يقتضي حكما ما وليس لذلك
دليل آخر فلا يجوز عدم علم الامة به وقد تردد الائمة في الادلة الدالة على عصمة الامة في الخطأ
في القول والفتيا هل تدل على عصمتهم في الفعل ام لا قال القاضي انها لا تدل وليسوا معصومين
في الفعل وقال الامام انهم معصومون فيه كالعصمة في القول واختاره الابياري ولكن
قال الدال على ذلك ظني لا قطعي الثالثة هل يجوز انقسام الامة فرقتين كل فرقة مخطئة في
مسئلة مخالفة للاخرى ام لا كما لو قالت فرقة قاتل العمد يرث والعبد لا يرث وعكست

واخرى فذهب فرقة الى امتناعه وعزاه الآمدي للاكثر قال لان خطاهم في المسئلتين لا يخرجهم
عن ان يكونوا قد اتفقوا على الخطا ولو في المسئلتين والخطا منفي عنهم وذهب المتاخرون
الى الجواز لان المخطئ في كل مسئلة بعض الامة واختاره الابياري وتردد المصنف في ذلك
وذكر ان منشا التردد هو صحة نسبة الخطا الى الامة نظرا الى مجموع المسئلتين او لم يخطئ
الا بعضها نظرا الى كل مسئلة بمفردها وحده ص وانه لا اجماع يضاد اجماعا سابقا
خلافا للبصري وانه لا يعارضه دليل اذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون وان موافقته
خبرا لا يدل على انه عنه بل ذلك الظاهر ان لم يوجد غيره ش اي وعلم من تحريم خرق
الاجماع انه لا اجماع يضاد اجماعا سابقا لانه يكون الثاني خارقا للاول وايضا يصير احد
خطا وهو خلاف ما اقتضته الادلة من ثبوت العصمة لاهل الاجماع وذهب ابو عبد
الله البصري من المعتزلة الى الجواز وقال الامتناع في الخصوص بها كون الاجماع حجة قطعية
لما انه لا يتطرق اليه اجماع اخر لكن لما اجمعوا على وجوب العمل بالمجمع عليه في جميع الاعصار امتنع
وقوع هذا الجائز فاستفيد عدم الجواز من هذا الاجماع الثاني وعلم ايضا من تحريم خرقه
انه لا يعارضه دليل لان المعارض ان كان قطعيا ادى الى تعارض القاطعين وهو ممتنع وان
كان ظنيا فلا ثبوت له مع القاطع وظهر من كلام المصنف ان المراد بذلك الاجماع القطعي
لا الظني وقوله وان موافقته خبرا الى اخره معناه اذا وجدنا اجماعا موافقا لخبر ولم نجد للاجماع
دليلا سواه فلا يتعين كون الاجماع ناشيا عن ذلك الدليل لاحتمال ان يكون له مستند اخر
استغني عنه بالاجماع وان كان الظاهر انه ناشئ عنه وقال ابو عبد الله البصري يتعين ان
يكون هو مستنده قال ولي الدين واومى بعضهم على ان ذلك هو الظاهر لا انه لازم قال وحكاه
ابن برهان في الوجيز عن الشافعي ايضا قال القاضي عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر
الواحد فان كان متواترا فهو عنه بلا خلاف تنبيه بنا المصنف على ان خرق الاجماع
حرام على ما بعده من المسائل الى هنا ولم يظهر لي بنا الاخيرة وذكر المحلي ان الاخيرة والتي قبلها
انما عطفها المصنف على ما قبلها لجواز وان لم ينبني على حرمة خرق الاجماع قال ولو ترك منهما
الاولى والتي من الثانية لسلم من ذلك مع الاختصار ص خاتمة جاحد
المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعا وكذا المشهور المنصوص في الاصح وفي غير
المنصوص تردد ولا يكفر جاحد الخفي ولو منصوصا ش ينقسم جاحد ما اجمع عليه

الى جحد ما علم من الدين بالضرورة والى غيره والاول وهو ما علم بالضرورة كوجوب الصلاة
فجاحده كافر قطعا وفي مختصر ابن الحاجب ما يوهم الخلاف في ذلك خلاف ما له في المنتهى
قال الزهوني والذي حكاه جمهور اهل الاسلام ان الاجماع منعقد على تكفير جاحد وجوبها لكن
ذكر المازري في الاوضية من شرح التلقين ما يساعد ما في المختصر ونقله انما المعلوم الفقهي
فاما القطعي منها كالاركان الذي بني الاسلام عليها وهي الصلوات ونحوها فالمخالف كافر
اي كذب من جاء بها عن الله تعالى لانه انكار لنبوته عليه السلام والمنكر لها كافر وان صدق
من جاء بها لكن نازع في وجوبها فقد انكر المعلوم وباهت في ذلك وهو الاثم كالحال في مانع الزكوة
في خلافة الصديق رضي الله عنه وان من تاول منهم ان وجوبها سقط لقوله تعالى خذ من اموالهم
فلم يامر غيره بالاخذ وما سواه من الفقه الكفر والاثم ساقطان فيه هذا مذهب اهل السنة
من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين انتهى وهذا الذي ذكره الزهوني عن الامام ليس بمخالف عندي لما ذكر
عن الجمهور في المسئلة لان منكر حكم الاجماع القطعي انما كفر لتضمن انكاره تكذيب الرسول لان سنده
القطعي يصيره كما لو سمع من الرسول صلى الله عليه وسلم كما صرح به الابياري وغيره والمسئلة
مفروضة عند الامام فيما اذا صدق الرسول وظاهره انه لم ينازع في وجوب ذلك
والحق انه مباهت انه لا انكاره افادته نقل الامة العلم له وقد يقال لا يبعد الخلاف في تكفيره
وان صرح نطقا بالتصديق لتناقض قوله وتجري على لازم القول هل هو قول ام لا وايضا فتكذيبه
الامة لازمه تكذيب الدليل الدال على عصمتهم هذا اذا قلنا ان الدليل الدال على ذلك
نقلي قطعي قال القاضي عياض والشاك فيما علم من الدين بالضرورة بمنزلة المنكر الا ان يكون
قريب العهد بالاسلام فيقال له سبيلك ان تسال حتى يقع لك العلم كما وقع لجميع المسلمين
والمرتاب في ذلك بعد البحث وصحبة المسلمين كافر باتفاق ولا يعذر بقوله لا ادري
ولا يصدق فيه بل ظاهره التستر في التكذيب والثاني وهو ما لم يعلم من الدين بالضرورة ينقسم
الى مشهور وغير مشهور والمشهور ينقسم الى منصوص عليه والى غير منصوص فاما المنصوص
عليه فجاحده كافر قطعا في القول الاصح ومثله بعضهم بحلية البيع والاجارة والظاهر
انه ليس منه بل من قسم ما علم حليته من الدين بالضرورة واما غير المنصوص عليه فذكر المصنف
انه تردد فيه وذكر ولي الدين ان ذلك التردد خلاف لاصحابهم فيه قال والذي صحح النووي
في باب الردة التكفير وحكى الرافعي في باب حد الخمر عن الامام انه لم يستحسن اطلاق

القول بتكفيره واما غير المشهور وهو الخفي فجزم المصنف بانه لا يكفر ولو كان منصوصا عليه
وفيه نظر وما ذكر المصنف من ان جاحد الخفي لا يكفر هو الذي حكيه غير واحد من الاصوليين
وقال القاضي عياض في الشفا اما انكار حكم الاجماع المجرد والذي ليس طريقه النقل المتواتر
عن الشرع فاكثر المتكلمين من الفقهاء والنظار في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف
الاجماع الصحيح الجامع لشروط الاجماع المتفق عليه عموما وحكوا الاجماع على تكفير من خالف
الاجماع وذهب اخرون الى الوقف عن القطع بتكفير من خالف الاجماع الذي يختص بنقله
العلماء وذهب اخرون الى التوقف في تكفير من خالف الاجماع الكائن عن نظر كتكفير ابراهيم النظام
بانكار الاجماع لانه يقول ان هذا خالف اجماع السلف على احتجاجهم به خارق للاجماع ثم ذكر عن
القاضي ابي بكر ان نافي صفة من صفات الله الذاتية كالعلم والقدرة كافر وذكر الخلاف
في جاهل ذلك وفي التكفير بالمال اي بالقول والذي اختاره غير واحد عدم التكفير به والله
اعلم وبه التوفيق

ص الكتاب الرابع في القياس

وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة الحكم عند الحامل وان خص بالصحيح حذف الاخير
ش قال الهروي رحمه الله اعلم ان النظر في هذا الكتاب من اهم الاصول اذ هو اصل
الراي وينبوع الفقه ومنه تتشعب الفروع وعلم الخلاف ومنه يستمد واليه يستند وبه
تعم الاحكام والوقائع التي لا نهاية لها لان اعتقاد المحققين انه لا تخلو واقعة عن حكم ومواقع
النصوص والاجماعات محصورة واذا ثبت هذا فالقياس لغة التقدير والمساواة يقال
قست الارض اذا قدرتها بشيء معلوم وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه واما في الاصطلاح
فقال امام الحرمين والابياري يمتنع حد القياس بالحد الحقيقي وقال الهروي تبعا لابن حمد
وارتضيه لانه يتركب من معلومات مختلفة الحقائق وجود وعدم والمختلفات لا تجمع في فصل
واحد ولا خاصية واحدة والحق انه لا يمتنع اجتماع بعض المختلفات في امر ما وتميزها بخاصية
فيكون الحد والرسم معولا عليهما باعتبار ذلك وعرفه المصنف فانه حمل معلوم الى اخره واصل
هذا التعريف للقاضي وغيره المصنف فزاد فيه ونقص بسبب ايرادات اوردت عليه
والمراد بالحمل الالحاق وبالمعلوم المتصور ليتناول العلم والاعتقاد والظن ولم يعبر
بالموجود ولا بالشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم والشيء انما يطلق عند الاشعرية
على المعدوم وقال المساواة ولم يقل المشاركة لان بين احدهما المطابق معناه اللغوي الثاني

لفظ المشاركة مشترك بين هذا المعنى وبين المناصفة في المال واجتناب اللفظ المشترط في
التعريف اولا قال الشارح هكذا تحرير المصنف واحسن منه ان يقال انما عبر بالمساواة دون
المشاركة لان المشاركة تكون في امر ما وذلك لا يوجب استواءهما في الحكم ما لم يطلق ذلك الامر فيهما
بالسوا والقريب من السوا وقوله عند الحامل ليختص بالمساواة في نفس الامر فان الماهية تارة
تحد من حيث هي وتارة تقيد بكونها صحيحة وقال الهروي من اعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يحتاج
الى زيد ومن اعتقد ان المصيب واحد فلا بد ان يزيد في ظن المجتهد قال ولي الدين والمراد بهما عبر
المصنف بالمجتهد وقال عند الحامل ليتناول المقلد الذي يقيس على اصل امامه ص وهو
حجة في الامور الدنيوية قال الامام اتفاقا واما غيرها فمنعه قوم عقلا وابن حزم شرعا وداود
غير الجلي وابو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات وابن عبدان ما لم يضطر
وقوم في الاسباب والشرائط والموانع وقوم في اصول العبادات وقوم الجزئي الحاجي اذا لم
يرد نص على وفقه كضمان الدرك واخرون في العقليات واخرون في النفي الاصلي وتقدم قبل
اللغة والصحيح حجة الا في العادية والخلقية والا في كل الاحكام والا القياس على منسوخ خلافا
للمعربين وليس النص على العلة ولو في الترك امرا به خلافا للبصري وثالثها التفصيل ش
ذكر الغزالي والابياري ان تحقيق المناط لا خلاف في قوله بين الامة في وجوب المصير اليه وهو ضرورة
كل شريعة والتنقيح قال به اكثر الامة واما تخريجه فهو الذي عظم الخطب فيه وطال النزاع بسببه
وانكره الظاهرية وغيرهم وهو من اعظم مسائل الشريعة دليلا وتقسيما وتفصيلا واذا
تمهد هذا ذكر المصنف عن الامام الاتفاق على ان القياس حجة في الامور الدنيوية كالادوية
والاغذية وذكر في غيرها مذاهب احدها يمتنع التعبد به عقلا قال الهروي واختلف
القائلون بذلك فمنهم من خص ذلك بشرعنا وهو النظام وساعده على العمل بالقطعي
والمنصوص على علته ومنهم من لم يخصه وهم بعض المعتزلة والخوارج والرافضة
الا الزيدية ثم اختلف المانعون في ماخذهم فمنهم من زعم انه لا دليل على التعبد
به عقلا وسمعي ومنهم من قال انه منفي لوجود النافي له من الكتاب والسنة والاجماع
والرابع الثالث منع الخفي دون الجلي وعزاه المصنف لداود واختلف النقل عنه فعزا
له الغزالي والامام المنع مطلقا وذكر ولي الدين عن الامام الحرمين ذكر عنه احالته عقلا
قال والصحيح ما نقله عنه ابن حزم وهو اعرف بمذهبه لكن قال الشارح داود وان قال

[illegible]

وان قال بالحق فلا نسبة قياسا الرابع وبه قال ابو حنيفة منع القياس في الحدود والكفارات
والرخص والتقديرات مثاله في الحدود قياس النباش على السارق واللائط على الزاني وقياس الجلد في الخمر
على القذف الواقع من الصحابة بعد ما قال الحنفي ومثاله في الكفارات اشتراط الايمان
في الرقبة في الظهار قياسا على كفارة القتل الجامع ان كلا منهما كفارة ومثاله في الرخص
قياس غير التمر على التمر في العرية ومثاله في التقديرات قول اصحابنا في اقل الصداق
لا يباح العضو في النكاح باقل من ربع دينار قياسا على اباحة قطع العضو في السرقة والذي
يقتضيه مذهبنا جواز القياس في الاربع صور الا [illegible] على خلاف في الرخص وكذا ذكر
ولي الدين عن الشافعي انه اختلف النقل عنه في الرخص فلعل الرقبة قولين ونقل القرافي عن
الباجي وابن القصار من اصحابنا الحنفيا وجوبا بين في الحدود والكفارات والتقديرات
الخامس وبه قال ابو الفضل ابن عبدان من الشافعية منع القياس الا ان يضطر اليه بان
تحدث حادثة تقتضي الضرورة معرفة حكمها السادس منع القياس في الاسباب والشروط
والموانع مثال الاسباب قياس التسبب الى القتل بالاكراه على التسبب بالشهادة ونقل
من عزا المنع في الاسباب لمالك وبعضهم عزاه للحنفية والشافعية واجرى القرافي
الخلاف الذي في الاستثناء بارادة الله او تبعيضه هل ينزل منزلة الاستثناء بالمشيئة او لا
على الخلاف بالقياس في الاسباب ومثاله في الشروط قياس استقصاء الاوصاف في بيع الغائب
على الرؤية ومثاله في الموانع قياس النسيان لطلاق الرجل على المانع الحسي في استقبال
سبع او عشر السابع منع القياس في اصول العبادات وهو محكي عن الحنفية [illegible]
الامام لما قالوا من انه لا تجزئ الصلاة بايماء الحاجب قياسا على الايماء بالراس واعترضه
النقشواني بان المسئلة بصلاة الايماء لا يتجه لانها ليست عبادة اصلية لحرامها الصلاة
الاصلية اذا عجز عنها لهذه الحالة تختلف العلماء هل يكتفى فيها لهذا القول له عليه الصلاة والسلام
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم او تسقط بالكلية لقصوره عن المأمور به كما اختلفوا
فيمن لم يبق معه الا القدرة على النية الثامن منع الجود الحاجي اذا لم يرد نص على
وفقه كضمان الدرك وهو ضمان الثمن للمشتري اذا خرج المبيع مستحقا وفي رواية الحلي بان القياس
يقتضي منع ذلك لانه ضمان ما لم يجب قال وعليه ابن سريج والاصح صحته لعموم الحاجة اليه
لمعاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حتى يخرج المبيع مستحقا

قال والمثال غير مطابق فان الحاجة داعية فيه الى خلاف القياس الا ان يفسر قوله الحاجي
بما تدعو الحاجة اليه او الى خلافه فيصح فان المسئلة معدودة من الركيك قال قاعدة القياس
لمن ادلة لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان شيء وفقه مع عموم الحاجة اليه في زمانه او عموم
الحاجة اليه او الى خلافه عمل بذلك القياس فيه خلاف وذكر له صورا منها ضمان الدرك
كما تقدم وهو مثال الشق الثاني من المسئلة وهو ما تدعو الحاجة اليه خلافه ومنها وهو
مثال الشق الاول وهو ما ورد على وفقه صلاة الانسان على من مات من المسلمين في مشارق
الارض ومغاربها في ذلك اليوم القياس يقتضي جوازها وعليه الروياني لانها صلاة على غائب
والحاجة داعية الى ذلك لنفع المصلي والمصلى عليهم ولم يرد من رسول الله صلى الله عليه
وسلم بيان لذلك ووجه منع القياس في الشق الاول الاستغناء عنهم بعموم الحاجة وفي
الثاني معارضة عموم الحاجة له والمجاز في الاول قال لا مانع من [illegible] الاخر وفي الثاني
موازنة القياس على عموم الحاجة التاسع منع القياس في العقليات وعزاه في البرهان لمذهب
الامام احمد قال والمقتصدون من اتباعه لا ينكرون ان اوضا النظر العقلي الى العلم ولكن يمنعون
من ملابسته والاشتغال به وقال اتبعه في العقليات اهل الظاهر ايضا قال الابياري
والخلاف انما هو في القياس العقلي في العقليات واما القياس المنصوب من قبل الشارع
لا اختلاف في استعماله في العقليات العاشر منع عموم القياس في النفي الاصلي بمعنى ان نفي
الحكم يمتنع ان يتلقى من القياس ومثاله ان نجد صورة لا حكم الشرع فيها ثم نجد اخرى تشبهها
فنقيسها على التي [illegible] عنها ولم نجد للشرع فيها حكما وقيل بالجواز وحكى الابياري عن بعضهم قولا
بالفرق بين النفي الاصلي وبين النفي المسبوق باثبات فقالوا في الثاني يصح ان يثبت بقياس
العلة دون الاول ويجوز اثبات الاول بقياس الدلالة واختار جواز ذلك بقياس الدلالة
في القسمين ومثل ذلك في المسبوق بالاثبات بان الخمر كان تحريمها منتفيا قبل وجود الشرع
فلما جاءت الشريعة اثبتت التحريم مخصوصا بحالة الاختيار فنفي تحريمها في حالة الاضطرار
على ما كان عليه قبل ورود الشرع قال وهذا نفي مسبوق باثبات وحكى ولي الدين في منع القياس
في النفي الاصلي ثلاثة اقوال الثالث التفصيل بين قياس الدلالة وقياس العلة فلا يجوز
قال وبه قال الغزالي والامام وحكى الصفي الهندي عن المحققين قال وخرج بالاصلي العدم
الطارئ فانه يجري فيه القياس بنوعيه اي قياس الدلالة والعلة اتفاقا الحادية عشر

منع بعضهم القياس في اللغة وقد تقدم ثم قال المصنف عقب ذكره لهذه الافراد والصحيح كونه
حجة الا في ثلاثة امور احدها الامور العادية كما حكاه الامام في المحصول عن الشيخ ابي
اسحاق الشيرازي قال ولي الدين لكنه فصل في شرح اللمع بين ما لا يكون عليه امارة كاقل
الحيض واكثره فلا يجري فيه القياس لان اشتباهه غير معلوم لا ظنا ولا قطعا وبين ما عليه
امارة فيجوز اثباته بالقياس كالخلاف في الشعر هل تحله الحياة ام لا وقال الباجي في المنهاج لا
يصح القياس في الامور العادية الا ان يكون عليه امارة كالحيض فيجوز والظاهر ان الخلاف
في الشعر انما هو على الخلاف في علة الحياة ما هي هل هو النمو وهو موجود فيه او الحس وهو غير
موجود فيه الثاني لا يجوز اثبات كل الاحكام بالقياس لان فيها ما لا تعقل علته كاصرح او هو متعبد به او ما
تختلف احكامه نحو قولنا البيع مبني على المكايسة والنكاح مبني على المكارمة الا ان ثبت
استواؤهما فيه الثالث القياس على منسوخ ومثله الغزي بقياس ابي حنيفة صحة صوم رمضان
بنية من النهار على صوم يوم عاشوراء وقد نسخ وجوبه ان صح قاله ويمكن ان يقال على المثال
المذكور ان المنسوخ تعين اليوم ووجوبه اصل الصوم من ... باق فيصح هذا القياس وقد تقدمت الحجة
فيه الى ان نسخ الاخص هل يستلزم نسخ الاعم ام لا وقول المصنف خلافا للبصريين منشؤه وجود
الخلاف في جميع الاحكام الشرعية كالثبت بعض الشذوذ بناء على ان جميع الاحكام جنس واحد
وما جاز على احد المتماثلين جاز على الآخر وجوابه ان الجائز على افراد النوع قد يمتنع في بعضها
لمعارض من خارج كما امتنعت المعصية على بعض الآدميين للدليل الدال على العصمة
ولا هنا دل الدليل من خارج وهو لزوم اصل يقاس عليه فلو ثبت كل اصل بالاصل
لزم التسلسل وايضا فان من الاحكام ما لا يجوز تعليله البتة وقال المحلي قبل يجوز القياس
على المنسوخ لان القياس مظهر لحكم الفرع ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع وهذا الخرم كحقيق
كما تقدم وقول المصنف وليس النص على العلة ولو في الترك الى آخره معناه ان النص
على العلة من الشارع لا يكفي في التعدية دون ثبوت بالقياس وهذا هو مذهب
الجمهور واختاره المصنف وذهب بعض الشافعية وبعض الحنفية وبعض المعتزلة
الى انه يكفي وذهب ابو عبد الله البصري من المعتزلة الى انه يكفي في علة التحريم دون الفعل
لكن لا ذكرها ولا يكفي في الامر الحكم بزيد العلم وعزاه الابياري لجمهور المعتزلة قال
ومبنى اصلها ان الكريم الصحيح من بعض الذنوب بل من ترك ذنبا لكونه معصية لزمه

ترك كل ذنب ص واركانه اربعة الاصل وهو محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل
حكمه ولا يشترط دال على جواز القياس بنوعه او بشخصه ولا الاتفاق على وجود العلة
فيه خلافا لزاعميهما ش اركان الشيء هي اجزاؤه التي لا تحصل الا بحصولها
وكون اركان القياس اربعة هو راي الفقهاء والمتكلمين وحكى الزهوني عن الامام انها ثلاثة وهي
ما عدا الحكم واختلف في المراد بالاصل الذي هو احد الاركان على مذاهب احدها وبه قال
الاكثر وهو مذهب الفقهاء وبعض المتكلمين انه عبارة عن محل الحكم المشبه به الثاني وبه قال
جمهور المتكلمين ان الاصل هو الدليل المثبت للحكم في ذلك المحل المشبه به الثالث وبه قال الامام
انه حكم المحل المشبه به فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر المحرم بالدليل فالاصل
الخمر او حرمة الخمر او دليل حرمة الخمر قال ابن الحاجب والاصل ما يبنى
عليه غيره فلا يبعد في المبيع لان الفرع مبني على حكم الاصل وعلى دليله وعلى محله وقال
الزهوني الاول اولى وهو مذهب الفقهاء ولا يشترط في الاصل عند الجمهور دليل خاص يدل
على جواز القياس على ذلك الاصل بنوعه او شخصه خلافا لعثمان البتي فانه قال لا بد من دليل
على جواز القياس عليه كما لو كانت المسألة من مسائل البيع مثلا فلا بد من دليل في احكام البيع هذا
باعتبار النوع واما باعتبار الشخص فكقياس من قال حرام على طالق فانه وقد ثبت صحة قياس
خلية او برية عليه ولا يشترط ايضا في الاصل الاتفاق على وجود العلة فيه خلافا لبشر المريسي
ص الثاني حكم الاصل ومن شرط ثبوته بغير القياس قيل والاجماع وكونه غير متعبد
فيه بالقطع وشرعيا ان يستلحق شرعيا وغير فرع اذا لم يظهر للمتوسط فائدة وقيل
مطلقا والا يعدل عن سنن القياس ولا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع وكون الحكم متفقا
عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصمين ش الركن الثاني من اركان القياس حكم الاصل وله
شروط احدها ان يكون ثابتا فانه ان امكن منع الاصل يمتنع به الناظر والمناظر قبل
اقامة الدليل عليه وقد ذكر المصنف هنا الشرط الثاني ان يكون ثبوته بغير القياس
بل بنص او اجماع ومنع بعض الشافعية القياس على المجمع عليه واحتج قائله على ما حكاه الابياري
في الفصول ان الاجماع لا بد له من دليل فلعله نص يشمل الفرع فيستغنى عن القياس فيجب
طلب ذلك الدليل قبل القياس قال وجوابه ان ظواهر الادلة متعارضة وقد يحتمل ان
يكون المنع من القياس على الاجماع انما هو لاحتمال ان يكون الاجماع مستنده القياس قال

ويندفع بان يكون حكم الاصل عن قياس مانع من القياس والاصل عدم المانع وذكر ابن رشد
في كتاب الشركة من المقدمات ان الاجماع منعقد على جواز الشركة بالدنانير من كلا الشريكين
او الدراهم من كليهما ولم يجز مالك الشركة بينهما في ذلك لفظا لو كل واحد منهما على حدة ما دفع قال وهو
اجماع على غير قياس وقد اختلف اهل العلم في الاجماع على غير قياس هل يصح القياس عليه ام لا على
قولين وخلاف ابن القاسم ومالك في جواز الشركة بالطعامين المتفقين صفة وكيلا جار على
الخلاف في صحة القياس على ما تقدم الثالث ان يكون الحكم مما تعبد فيه بالظن لا القطع فان تعبد
فيه بالعلم لا يجوز اثباته بالقياس كاثبات حجية خبر الواحد بالقياس على قبول خبر المفتي والشاهد
قال الابياري ذهب الاصوليون الى ان ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز اثباته بالقياس وهو منه
لا يجوز وان ثبت فالقياس الذي يفيد العلم وقد قسم المحققون القياس قسمين احدهما ما
يحصل العلم وهو اولى بحكم ذلك انه يصح ان يثبت به نص الغزالي وقد تعبدنا بالنص المتواتر والاجماع
القاطع والصحيح اذا ان القياس لا ينافي جريانه كون الحكم معلوما وجزم الباجي في المنهاج
واذا ثبت هذا فالظاهر ان هذا الشرط لا يخص حكم الاصل بل الانسب ذكره في شروط الفرع
لان الكلام في اثبات حكمه بذلك لا في حكم الاصل الرابع ان يكون الاصل شرعيا لا عقليا ولا لغويا
وعزاه ولي الدين للجمهور قال وعللوه بان اجراء القياس فيما ليس شرعيا بل لغويا او عقليا
وكلاهما في الشرعي فلذلك زاد المصنف هذا القيد وهو ان يكون شرعيا واحترز به عن النفي
النفي الاصلي اذ ليس بحكم شرعي على المختار الخامس ان يكون حكم الاصل المقيس عليه في غير قوم وقيده
المصنف بما اذا لم يظهر للوسط فائدة وحكى القول الثاني المنع مطلقا بصيغة قيل المشعر بالتضعيف
وقال المحلي للعلم عنه تقييده اذا لم يظهر للوسط فائدة على تقدير اعتباره فكان ينبغي حمل الكلام
عليه الان ويجيء فيه المطلق وهو لم يصرح به وعزا المعظم وذكر المنع قال واحتجوا بان
العلة الجامعة بين حكم الاصل وما له ان اتحدت مع الجامع بين حكم الاصل وفرعه كقول
الشافعي في السفرجل مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح في تحريم الربا
على البر بواسطة الطعم فذكر الوسط وهو التفاح مانع لا فائدة له لامكان قياس احدهما
على الاخر وان لم تتحد العلة ضمن القياس كما لو قيل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح
قياسا على القرن والرتق على الجب بفوات الاستمتاع وفوات الاستمتاع هو الذي يثبت
لاجله الحكم في القرن والرتق وهو غير موجود في الجذام والثابت في الجذام هو كونه عيبا

المشتري الخيار في الفسخ وصرح ابن رشد في المقدمات بان مذهب مالك واصحابه صحة القياس
على الفرع وانه اذا ثبت الحكم فيه صار اصلا وجاز القياس عليه بعلة اخرى مستنبطة منه وكذا
الحنفية في الفرع الثاني والثالث وما بعده قال ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل
بعضها على بعض قال ولي الدين واعترض على المصنف بان هذا الشرط يكون في كلامه وقد
ذكر الاصل على ان قوله اولى ومن شرطه ثبوته بغير القياس وهذا اقتصر البيضاوي على
المذهب على الثاني ولم يجمع واحد منهما بينهما قال واجاب المصنف عنه بانه قد ثبت بالقياس
ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا للاصل الاخر فيكون قوله وغير فرع
اراد به غير فرع لذلك الاصل المقيس عليه ولم يرد انتفاء الفرعية عنه مطلقا وهو تحصيل
قال ولا يخفى ان هذا الكلام لا يدفع الاعتراض وقد اقتصر الامام الرازي ومن تبعه على الاول
والامدي ومن تبعه على الثاني فجمع المصنف بينهما من غير قياس تامل وسيروح لما اجاب
السادس الا يعدل به عن سنن القياس وهو كما صرح به الغزالي والابياري والفهري وغيرهم
على قسمين احدهما ما استثني من قاعدة عامة الثاني ما استفتح به قاعدة وكل واحد من القسمين
ينقسم الى ما عقل معناه والى ما لم يعقل معناه وهو المعبر عنه في الاجزاء اقسام القسم الاول ما استثني
من قاعدة معلومة ولا يعقل معناه وهو ضربان معلوم كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده
وكتخصيص ابي بردة في الضحية بالعناق وقال الابياري هو معقول المعنى لانه انما قال
ذلك لقرابة فقره والمظنون مثل قوله عليه الصلاة والسلام في الرجل الذي مات محرما
لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله في قتلى احد زملوهم بكلومهم
الحديث قال ابو حنيفة لا يرفع قاعدة الغسل في الشهداء والتطيب في المحرم بل يطرد القياس
في الموضعين جميعا لان الاختصاص ولا احتمال اطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على الخلا
وذهب بعضهم الى اثبات الخاصية في الموضعين اي في المحرمين والشهداء ولمالك ثبوت الخاصية
في الشهيد لا الخلاف المحرم الثاني ما استثني من قاعدة عامة وعقل معناه ولم يدل دليل على
خروج القصر على موضع الاستثناء قال الابياري وهذا عندنا ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون الفرع الذي فيه النزاع نسبته الى النوع المقتطع نسبة العلم نفيا واثباتا والعلة
معلوم فهذا يجب الحاقه بموضع الاستثناء وهو مما لا يتجه فيه خلاف ومثاله الحاق العرية
العنب بالتمر الثاني ان يكون مظنونا فانا نكتفي ايضا به في الالحاق واشار الى الخلاف

في ذلك وصرح به الهندي وغيره وخصوصا ما يذكره بعض الفقهاء من الخلاف في القياس على الرخص
اذا عقل معناها والحق ان الغزالي يجوز النوع الخامس صاع من تمر في ابن المصرات فانه لم يجز
لضمان المثليات بالمثل ولكن لما اختلط اللبن الكائن في الضرع بالحادث ولا سبيل الى التمييز
وكان متعذرا قال فطعوهم بتقريب الامر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع
من تمر قال ولو ردت بعيب غير عيب التصرية لضمن اللبن ايضا بصاع وهو نوع الحاق ولولا انا
نفهم منه الجزء الحتي لما تجاسرنا على الالحاق وقال الابياري الصحيح عندنا ان اثبات اصل الحكم
في المصرات متعبد به ولو ردت بعيب غير التصرية لم يرد شيئا وقال ابن شيبة من اصحابنا لا يرد
لبن المصرات شيئا وهو منسوخ بقوله عليه السلام الخراج بالضمان وفيه بعد لان حديث
المصرات اخص ولا يتعين عندنا في المردود جنس التمر بل غالب عيش اهل بلد كما نسبه
والشافعي بناء على تعليل المعنى وكذا اذا ردت بعيب غير التصرية رد صاعا من تمر وافقهم
على عين التمر تغليبا للتعبد قال واختلف في الرخص في المصوغ هل هو اصل منفرد بنفسه
بنفسه او هو من الرخص ويظهر اثر ذلك في مسائل منها هل يجوز ان يجمع في عقد واحد
بين مكيل ومجزاف او يمتنع والمشهور عندنا المنع بناء على اعتقاد الرخصة فيما يتقدر
ثم قال والصواب عندنا انه معقول المعنى وفيه وجه من التخفيف عند عدم المشقة من
الكيل والوزن ولا يحكم بانه غير معقول المعنى الثالث القاعدة المستحقة المستقلة التي
لا يعقل معناها فلا يقاس عليها غيرها لعدم العلة الجامعة ومثاله المقدرات كاعداد الر
كعات ونصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات وجميع الاحكام المستحقة التي لا يعقل
معناها الرابع القواعد المبتداة المعقولة المعنى العديمة النظير لا يقاس عليها لعدم وجدان
نظيرها ما تناوله النص او الاجماع فالمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص كما ترى لعلل
بعلة قاصرة كالقصر في السفر وضرب الدية على العاقلة وتعلق الارش برقبة العبد
والحاق بعرة الجنس والشفعة في العقار وحكم اللعان والقسامة واشباه ذلك الشرط
السابع الا ان يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فان الدليل اذا تناول المحلين خرج
كل واحد منهما عن كونه اصلا للاخر فلو قال لا تبيعوا الطعام بالطعام لامتنع ان يكون
البر اصلا للارز اذ ليس هذا اولى من العكس والظاهر ان المصنف انما قال
دليل حكم ولم يقل دليله مع ان الكلام انما هو فيه لاجل طول الكلام وقوله لبعد كونه

استعمال القياس من رجوع الخصم الى الدليل الثاني كون حكم الاصل متفقا عليه او منصوصا عليه ليمكن
بناء الفرع عليه واختلف الاصوليون في اعتبار كيفية الاتفاق فمنهم من قال يجب ان يكون متفقا
عليه بين جميع الامة والصحيح خلافه وان الخلاف انما يشترط بين الخصمين فقط لانه لو شرطنا
الاتفاق بين الامة في حكم الاصل للزم خلو اكثر الوقائع عن الاحكام ولندر مثل هذا القياس
وقال الهندي ان كان الحكم في الاصل معقولا بناء على مذهب المستدل والخصم قناعة فيه فقد
اختلف النظار في صحة القياس عليه انه لا يصح مطلقا وقيل يصح وقيل فيه تفصيل فان اثبته بنص او اجماع
فان اثبته بقياس لم يصح ص وانه لا يشترط اختلاف الامة فان كان متفقا بينهما ولكن
لعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل او لعلة يمنع الخصم وجودها في الاصل فمركب الوصف ولا يقبلان
خلافا للخلافيين ولو سلم العلة فاثبت المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله
والصحيح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل او النص على العلة ش ذهب بعضهم
الى انه يشترط في حكم الاصل اختلاف الامة ليتاتى للخصم البحث معه والجمهور على خلافه
وان كان الاصل متفقا عليه بين الخصمين ولكنهما مستندان الى علتين مختلفتين فهذا يسمى
بالقياس المركب وليس المراد انه متى اختلفت العلتان في الاصل كان تركيبا لانه لو كان كذلك
لكان الاكثر الاقيسة مركبة ولكن القياس المركب عبارة عن ان يستغني المستدل على اثبات
حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم مانعا تعليل علة المستدل وذلك ما يمنعه لعلته ويسمى
مركب الاصل واما يمنعه لوجودها فيه ويسمى مركب الوصف مثال الاول قول الشافعي عبد
فلا يقتل به الحر لان اختصاص القاتل بفضيلة الحرية مانع من القصاص كما لو قتل عبد نفسه
او المكاتب فيقول الحنفي انا لم اقتله بعبد نفسه لان العاد المستحق امر السيد او الوارثة فان صحت
بطل الالحاق وان بطلت منعت حكم الاصل ومثال التركيب في الوصف ما لو قال في تعليق الطلاق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندي هي كونه تعليقا
وهي مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل
الالحاق بعدم الجامع والا منعت حكم الاصل وهو عدم الوقوع وصرح الرهوني وغيره
بانه يجب ان يتقيد منع الاصل فيهما بما اذا كان مجتهدا اما المقلد فلا اذ ليس له تخطية امامه
لاحتمال ان يكون ما عينه المعترض ليس هو ماخذ امامه وبتقدير ان يكون هو لا يلزم
من عجزه عجز امامه وقول المصنف ولا يقبلان خلافا للخلافيين معناه ان القياس المركب

بنوعه غير معقول وعزاه ولي الدين للجمهور وخلافا للجدليين حكاه الصفي الهندي وقال
الابياري اما التركيب في الاصل فالاختلاف في قبوله واضح وسببه لانه تمم القياس المركب
واما التركيب في الوصف فباطل عند المحققين عبارة خص الكلام بالمتقدمين منهم وان الامام
قسم القياس المركب الى متفاحش وغيره وان غير المتفاحش صحيح التمسك به في الجدال وظاهر كلام
غير واحد ان المختار عند الجدليين صحة الاستدلال فالقياس المركب في مقام الجدل ليصلح لنا وذهب
الاستاذ الى تقديمه على غير المركب وذكر المصنف في كتاب الترجيح عنده ومعناه في باب الجدل كما صرح
الهندي عنه قال لانه ابعد من الاعتراضات قال ولان الغرض من المناظرة التضييق على الخصم
وتسبيح الخواطر في المشكلات والمركب اقوى في تحصيل هذا الغرض ثم اتسعوا عليه المجتهد وفيهم من لم
يرجح قياس التركيب على غيره وكان هما سوا ثم لم يسلم الخصم العلة في الفرع فان ثبت المستدل انها موجودة
في الاصل او سلم في الاول ان العلة التي عينها المستدل هي العلة وانها موجودة في الفرع انتهض الدليل
وصح القياس لاعتراف الخصم بمقتضاه ثم جميع ما تقدم انما هو اذا كان حكم الاصل متفقا عليه بينهما فلو
لم يتفقا عليه واراد المستدل اثبات حكمه بنص ثم اثبات العلة بطريق معتبر فالاصح قبوله خلافا
لبعض الجدليين والاشتراط على الصحيح الاتفاق اي الاجماع على ان حكم الاصل معلل ولا ان يورد نص
دال على عين حكم العلة خلافا لبشر المريسي فيهما اي الاول قال ولي الدين لو حذف المصنف
لفظ المناظر يعني الى بعد قوله او سلم لكان اولى لايهامه ان المسلم اولى غير المسلم ثانيا
ويمكن ان يقال ان سبب ابرازه له مخافة توهم رجوع الضمير الى اقرب مذكور وهو المستدل
الثاني قوله لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل مشعر بانكاره لقوله اولى ولا الاتفاق
على وجود العلة فيه لان التعليل لا يكون الا في المحل لكن قد فسر المحلي كلامه هنا كذا بان المراد
به لا يشترط الاتفاق على ان علته كذا بعد الاتفاق على انه معلل وهنا على انه معلل فقط
قال وهو الفرق بين المسئلتين لمناسبة المحلين ص الثالث الفرع وهو المحل المشبه
وقيل حكمه ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فان كانت قطعية فقطعي او ظنية فقياس الادون
كالتفاح على البر بجامع الطعم وقبول المعارضة فيه بما اقتضى نقيض او ضد الخلاف الحكم
المختار وقبول الترجيح وانه لا يجب الايماء اليه في الدليل ولا يقوم القاطع على
خلافه وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثر وليساوي الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين
او جنس فان خالف فسد القياس وجواب المعترض بالمخالفة بيان الاتحاد ولا يكون منصوصا

يوافق خلافا للمجوز دليلين والمخالف الا بتحرير النظر والاتفاق على حكم الاصل وجوزه الامام
عند دليل آخر ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافا لقوم ولا الاتفاق على ذلك اعتمادا واحتج خلافا
للغزالي والآمدي ش الركن الثالث من اركان القياس الفرع وهو المحل المشبه وهذا
على القول الاول في ان الاصل هو المحل المشبه به وكونهما محلان هو الاصطلاح المتعارف
عند الفقهاء وقيل حكمه وهذا على القول الثالث في الاصل ولم يقل احد هنا انه دليله لان
دليله القياس وله شروط احدها وجود تمام العلة فيه اي في الفرع والمراد وجود مثل العلة
التي في الاصل لا عينها وانما اشترط ذلك لان تعدية الحكم فرع تعدية العلة وشملت عبارة
المصنف بتمام العلة قياس الاولى والمساوي والادون فان كانت العلة في الاصل مقطوعا
بها كقياس الضرب على التأفيف بجامع الاذى فهو قياس قطعي وان كانت العلة في الاصل مظنونة
فقياس الادون ومثاله قياس التفاح على البر بجامع الطعم فالمعنى المعتبر وهو الطعم موجود
في التفاح بتمامه قال ولي الدين وانما سمي قياس الادون لان الفرع ليس ملحقا بالاصل
الا على تقدير ان العلة فيه الطعم فان كانت مركبة من الطعم والقوت او التقدير بالكيل لم يلحق
التفاح والمختار الاكتفاء بغلبة الظن بكون الوصف موجودا في الفرع وياتي الخلاف حيث ذكره
المصنف ان شاء الله تعالى ثم ذكر المصنف ان المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكمه وضده
او خلافه حكم مقبول على المختار وقيل لا تقبل والا لانقلب منصب المناظرة وصار المعترض مستدلا
والمستدل معترضا وفي المعترض ان ذكره في معرض كونه مانعا للحكم فيحتاج في اثباته الى الطريق
الذي سلكه المستدل في اثبات علة الاصل او ما هو اقوى وان ادعى كونه مانعا للسبب فقد
اختلف في افتقاره الى اصل يستند اليه وجعل ولي الدين عدم المعارضة مما ذكر المصنف
وهو الشرط الثاني للفرع فان معارضته بنقيضه او ضده مما يبطله قال ومثال النقيض ان
القائل بيع الجارية الا حملها صحيح في وجه كبيع هذه الصبرة الا صاعا منها فيعارض بانه لا يصح
كالبائع جارية الا يدها ومثال الضد قول الحنفي الوتر واجب قياسا على التشهد بجامع
مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها فيعارض بانه مستحب قياسا على ركعتي الفجر بجامع ان
كلا منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي
فرض في وقت واحد ومثال الخلاف قول القائل اليمين الغموس لا توجب الكفارة كشهادة
الزور بجامع الاثم القائل فيقال الغموس يوجب التعزير قياسا على الزور بجامع اظهار الباطل

على وجه من التأكيد بغلظ بكونه حقا في العرض باليمين وفي الزنا بالشهادة فهذا لا يقدح فانه
لا تنافي بين تغليظ التعزير ونفي الكفارة وقول المصنف نقيض وضد وخلاف منصوبات بالوصف
قبلها بغير تنوين للاضافة الملفوظة في خلاف والمقدرة في نقيض وضد وحذف المضاف فيهما لدلالة
ذكره في خلاف وهو نظير قوله بين ذراعي وجبهة الاسد ومن طريق دفع هذه المعارضة بالقدح
فيما اعترض به عليه وهل يقبل دفعه بالترجيح المختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به وجعل
بعضهم الجواب عن المعارضة في الاصل وعلى قبول الترجيح فاختلف الجدليون في وجوب الايماء الى
وجه الترجيح في نفس الدليل اولا والمختار لا يجب وفي لا يجب وفرق الآمدي بين ان يكون
راجعا الى نفس الدليل او امر خارج عنه فاوجبه في الاول دون الثاني الشرط الثالث
الا يعارض حكم الفرع الثابت بالقياس قاطع من نص او اجماع وفي معارضته لخبر الواحد خلاف
تقدم ومذهب الاكثر تقديم الخبر لانه المعلوم من سيرة الصحابة وانهم لا يرجعون الى
القياس الا عند تعذر النص الرابع مساواة علة الفرع الاصل وحكمه فيما يقصد من عين او جنس
فمثال الاول المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر قياس الشدة المطربة ومثال
المساواة في جنس العلة قياس الاطراف في القصاص على القتل بجامع الجناية المشتركة فان
الجناية جنس لاتلاف النفس والاطراف اما اذا لم تكن علة الاصل في الفرع مشاركة له
في صفة خصوصها ولا في صفة عمومها لم يتعد حكم الاصل الى الفرع ومثال المساواة
قياس القصاص في النفس في القتل بالمثقل على القصاص في القتل بالمحدد فالحكم في الاصل هو الحكم
في الفرع ومثال المساواة في الجنس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثباتها
عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال وليست عينها هذا مقتضى كلام ابن الحاجب
ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يحمل قوله وليساوا الاصل اي في العلة ولذا ذكر حرف العطف
في قوله وحكمه ويكون قوله فيما يقصد من عين او جنس راجع اليهما وقال المحلي يرد عليه
ان المساواة في العلة مستغنا عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمامها في الفرع واجاب عنه
بان ما هنا كالشرط لما تقدم فان المعتبر وجود تمامها انما يكون باعتبار عينها او جنسها
وجعل ولي الدين قوله فيما يقصد من عين او جنس راجع للحكم فقط فرارا من التكرار المشار
اليه وفي قول المصنف وجواب المعترض بالمخالفة بيان الاتحاد يعني اذا اعترض معترض
مثلا بان حكم الفرع مخالف لحكم الاصل فالجواب ما ذكر ومثاله ما لو قيل في قياس ثبوت

في يوم الموت على القاتل ان الحكم في الاصل عدم الارث وفي الفرع الارث فالجواب ان القدر
المشترك وهو المعاقبة بنقيض المقصود متحد وحكى الصفي الهندي في صحة هذا القياس خلافا بين النظار
قال والحق انه ان امكن تحقيق الالحاق في قدر مشترك كالمعاقبة بنقيض المقصود مع قطع النظر
عما به العقوبة صح القياس والا فلا الخامس الا يكون حكم الفرع منصوصا عليه اي ولا مجمعا عليه
بموافق خلافا لمجوز دليلين ولا ولا هو مختار الصفي قال لانه قياس منصوص على منصوص
عليه او مجمع عليه على مثله ولا اولوية ولا من خلاف ما دل عليه حديث معاذ وسيرة
الصحابة فانهم كانوا لا يرجعون الى الراي الا عند عدم المنصوص وقال الابياري وقد ذكرنا ان
من شرط الفرع كونه غير منصوص عليه و الذي اطلقه الفقهاء والاصوليون انه قد يجتمع على المسئلة
الواحدة النص والاجماع والقياس وهذا ظاهر القياس ولكن الظاهر عندي ان الممتنع ان يثبت
حكمه بالقياس على اصل منصوص عليه على وجه يكون النص شاملا للفرع له والملحق به كقياس
البر على الشعير اما ان كان لا يتناوله فلا فيه وكان مسكوتا عنه باعتبار النص الدال على حكم الاصل
ونحو هذا ذكره ولي الدين عن الصفي الهندي وان كان حكم الفرع منصوصا عليه لمخالف فقد
تقدم وانما اعاده لما ذكر من الزيادة وان كان تجربة النظر والتمرين صح السادس الا يتقدم
ظهور حكم الفرع على حكم الاصل ومثاله قياس الوضوء على التيمم في ايجاب النية فيه لان التعبد
بالتيمم انما كان بعد الوضوء وقال الصفي الهندي الحق انه لا يشترط عدم تقدم حكم الفرع فانه لا يمتنع
تعليل الحكم الشرعي بعلتين والعلل الشرعية معرفات فيثبت قبل التيمم بعلة وبعد باخرى
وهو نحو ما ذكر المصنف عن الامام وقال ابن الحاجب يصح ان يكون الزاما للخصم اما ان الحكم ماخوذ
منه فلا وقول المصنف ولا يشترط ثبوته بالنص جملة الى اخره اشار به الى ذكر شرطين في قول
مرجوع عنه احدهما ما ذهب اليه ابو هاشم في قوم انه يشترط في حكم الفرع ثبوت نص عليه
في الجملة ويثبت تفصيله بالقياس قال ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظر الصحابة
في توريث الجد مع الاخوة وانكر ذلك الجمهور وقالوا وقد قاس الصحابة انت علي حرام
على الطلاق والظهار واليمين ولم يكن ورد في ذلك حكم على الخصوص ولا العموم الثاني
وبه قال الغزالي ونحوه عن المصنف للآمدي ان من شرط الفرع انتفاء نص او اجماع موافق له
وهذا اشعر بالتكرار ومعارضة الاختيار وعلى المعارضة مشى المحلي واجاب ولي الدين عنها بان
كلامه اولا في الفرع نفسه وهذا في النص على شبهه الا ان النص على اصله الذي هو مقتضى للقياس
بجميع

لامانع منه ويتبين ذلك بالمثال اما الاول فمثاله واضح وقد تقدم واما الثاني فكما لو اوردنا اثبات
الحكم في نبيذ الشعير فان القياس على الخمر بجامع الاسكار ويكون مثلا قد ثبت نصا واجماع في تحريم
نبيذه الفصل المختار المصنف صحة قياس نبيذ الشعير على الخمر وقال الغزالي والهندي الاصح ويمكن
الجواب ايضا بالتقدم للابياري والصفي الهندي والله اعلم

من الرابع العلة

قال اهل الحق المعرف وحكم الاصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية وقيل المؤثر بذاته وقال الغزالي
باذن الله تعالى وقال الامدي الباعث وقد تكون دافعة او رافعة او فاعلة الامرين وصفا
حقيقيا ظاهرا منضبطا او عرفيا مطردا وكذا في الاصح لغويا او حكما شرعيا وثالثها ان كان الحكم
حقيقيا او مركبا وثالثها لا يرد على حصره
قال القاضي عبد الوهاب وظاهره العلة
ماخوذة من ثلاثة اشياء علة المريض وهي التي تؤثر فيه عادة والداعي من قولهم علة اكرام عمرو
لزيد علمه واحسانه لدوا التكرار ومنه العلل للشرب بعد الري قال في اصطلاح المتكلمين ما
اقتضى حكما لمن قام به كالعلم علة العالمية وعند الفقهاء ما ثبت الحكم لاجله وذكر المصنف في تعريفها
اصطلاحا اربعة مذاهب احدها وبه قال جمهور اهل السنة انها المعرف للحكم بمعنا انها علامة
له وامارة عليه وعقب هذا التعريف بذكر الخلاف في ان الحكم الاصل هو ثابت بالعلة او بالنص
تنبيها على قول ابن الحاجب ان الشافعية انما قالوا ان حكم الاصل ثابت بها بنا على تفسير العلة
بالباعث والامر ليس كذلك بل قالوا ذلك مع قولهم انها المعرف لا الباعث وذكر الابياري ان ما ذهب
اليه الشافعية من ان حكم الاصل يضاف الى العلة لا النص هو الصحيح من مذهب مالك وقال
في الترجيح هو الظاهر من قوله في جهة استقراء الفروع لانه قال فيمن جامع في رمضان ناسيا
لا كفارة عليه وان كانت قضية الاعرابي لم يفصل فيها عمر من نسيان ولكنه لما استنبط ان المعنا
الانتهاك لم يجد ولذلك الناسي وقول من قال ان الكفارة تجب على المجامع مطلقا نظر الى ترك
الاستفصال في حكايات الاحوال وعلى هذا كان يجب ان تثبت الكفارة على من اكل ناسيا
ولم يصر الى ذلك احد من اصحابنا وهذا يدل على ان العلة انما تطلب لاحكام الفروع دون حكم الاصل
لثبوته مستغنيا عن التعليل وهذا مذهب ابي حنيفة لانه يرد ان حكم الفروع هو المستند الى
العلة واما حكم الاصل فمستند الى النص قال وعلى هذا يتخرج صحة التعليل بالقاصرة وفسادها
وظاهر كلامه وكلام المصنف ان الخلاف حقيقي لا لفظي وهو خلاف ما يقتضيه كلام الغزالي وابن الحاجب
من انه ليس بخلاف في المعنى لان الشافعية ارادوا انها الباعثة على اثبات الحكم في الاصل والحنفية لا

ينكرون ذلك ومعنى ما للحنفية ان النص هو المعرف للحكم لان العلة معرفة بالنسبة الينا لانها مستنبطة منه
بعد ثبوته والشافعية لا ينكرون ذلك وظاهر كلام ابن الحاجب والابياري ان الخلاف انما هو
في المستنبطة لا المنصوصة الثاني وبه قالت المعتزلة ان العلة عبارة عن المؤثر بذاته اي بصفة
هي عليها بناء على اصولهم الباطلة في التحسين والتقبيح الثالث انها المؤثر لا بذاته بل بجعل الله تعالى
ذلك وعزاه المصنف للغزالي والذي اطلقه في المستصفى في غير موضع منه ان العلل الشرعية علامات
وامارات للحكم وربما اطلق في مجاري الكلام انها الباعثة الرابع وبه قال الامدي انها الباعثة على الحكم
ونحوه لابن الحاجب لكن جعله كذا شرط في العلة لا انها معرفة به ونحوه حكى الرهوني عن الامدي والغزالي
واكثر الفقهاء قال وجمهور الاشاعرة لا يشترطونه ومعنى الباعث ان تكون مشتملة على حكمة مرادة للشارع
من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها وهذا قد جرت عادة الله به في شرع
الاحكام على جهة التفضل منه لا بذلك عليه عادة فاطلاق الباعث عليه لذلك بمعنى المجاز لا الحقيقة على
انه كان ينبغي اجتناب ذلك لما فيه من الايهام وعدم الاذن في الاطلاق وذكر ولي الدين عن السبكي
ان بعضا وقال الفقهاء ان العلة هي الباعثة اي باعثة للمكلف على امتثال الحكم لا انها باعثة للشارع
كما وهم بعضهم فانه لا يعلل فعل المكلف بحكم الله تعالى وجعل الرهوني ان العلة هو المتعلق لا المتعلق
وادعى هذا فالوصف المجعول علة قد يكون دافعا كالعدة تدفع حلية ابتداء النكاح ما دامت
موجودة ومثله الاحرام وقد يكون رافعا فقط كالطلاق فانه يرفع حلية الاستمتاع ولكن لا يدفعه
اذ لا يمنع من نكاح جديد وقد يكون فاعلا للامرين كالحدث يمنع الصلاة فانه يمنع الابتداء والاستدامة
كالرضاع يمنع ابتداء النكاح ودوامه وسواء كان ذلك الوصف حقيقيا وهو ما يعقل باعتبار نفسه
ولا يتوقف على وضع والطعم والاسكار وشرطه ان يكون ظاهرا غير خفي كالرضا والغضب فانهما
من افعال القلوب والخفي لا يعرف الخفي وان يكون منضبطا لا يختلف بالنسب والاضافات
كالمشقة والعلة لانه يراد لتعريف الحكم وغير المنضبط لا يعرف القدر الذي علق به الحكم كالسفر في
السفر وسياتي الكلام على ذلك او عرفيا وشرطه الاطراد وفسره ولي الدين بكونه لا يختلف بحسب الاوقات
فانه لو لم يكن كذلك لجاز الا يكون العرف حاصلا في زمنه عليه السلام فلا يجوز التعليل به ويحتمل الا
والاقرب ان يقال لا يشترط ثبوت ذلك العرف في زمنه عليه الصلاة والسلام لان الشرط مرة كون
الشرع رتب الحكم على ذلك الوصف المدرك بالحكم تعرف كالشرف والخسة والكمال والنقصان فعلا
في الكفارة وغيرها وقد يكون وصف في عرف قوم وفي اخر كالحكاية وصرح الرهوني وغيره

فانه الخلاف في صحة التعليل بما ذكر قال وسوا كان ذلك الوصف موجودا في محل الحكم كما تقدم او ملازما
لغير موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد اما اذا كان الوصف لغويا او حكما شرعيا او مركبا
ففي التعليل بذلك خلاف فاما الاول وهو ان يكون لغويا فذكر المصنف ان الاصح جواز التعليل به
ومثاله ما لو قال في النبيذ يسمى خمرا واما الثاني وهو التعليل بالحكم الشرعي ففيه مذاهب احدها
وبه قال الاكثر جوازه كتعليل منع الاكل بالحكم على المحل بالنجاسة وكجواز الانتفاع وصحة البيع ووجوب
الزكوة بالملك وهو حكم شرعي الثاني المنع لان الحكم معلول فلا يكون علة الثالث التفصيل بين ان
يكون الحكم المعلول حقيقيا فيمتنع التعليل بالحكم او شرعيا فيجوز قال ولي الدين وعبارة المصنف
توهم خلافه وقال المحلي سياق كلام المصنف يقتضي انه يكون حكما شرعيا اذا كان المعلول حقيقيا
وفيه سهو وصوابه ان يزاد لفظة لا بعد قوله ثالثها وذلك كان في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
خلاف وعلى الجواز وهو الراجح هل يجوز تعليل الامر الحقيقي بالحكم الشرعي قال في المحصول
الحق جوازه فقابله المنع من ذلك مع تجويز الحكم الشرعي بالحكم الشرعي ومثال تعليل الامر الحقيقي
بالحكم الشرعي تعليل حياة الشعر بحرمة النكاح بالطلاق وحله بالنكاح كاليد واختار ابن الحاجب
ان العلة ان كانت باعثة على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها جاز وان كان لدفع مفسدة
نقيضها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يجوز منشا مفسدة مطلوبة الرفع والا لم يشرع ابدا
قال الدهوي وهذا ما لم يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم اخر ليبقى المصلحة
خالصة ومثال شرع حد الزنى لحفظ النسب والجلد مع التغريب او الرجم مفسدة ولو لم يبالغ في
الشهادة عليه لا ادى الى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لتلك
المفسدة واما الثالث وهو التعليل بالوصف المركب من اجزاء فمذهب الاكثر جوازه وهو مقتضى
مذهبنا التعليل بربا الفضل بالقيات والادخار ونقصهم يزيد وكونه متحد الجنس غالبا
وشهر بعضهم الثاني منعه وحكى المحلي عن المصنف انه قال التعليل بالمركب كثير وما ادري
المانع منه مخلصا الا ان يتعلق بوصف منه يجعل الباقي شرطا فيه ويؤول الخلاف حينئذ الى
اللفظ الثالث تجويزه الى خمسة اوصاف من غير زيادة عليها قاله ولي الدين وعزاه صاحب
الخصال الى الجرجاني وذكر الامام فخر الدين ان الشيخ حكاه في سبعة قال المحلي عن المصنف وكانه
تصحف نسخة الامام يعني وان الشيخ انما حكاه في خمسة كما صرح به ولي الدين عنه وظاهر كلام
المحلي ان خمسة في كلام المصنف بالتاء لانه قال لا يثبت العدد هنا حذف المعدود والمذكور جائز

قوله لانه المصنف عن الاصل اختصارا لتبيين ذكر القرافي في شرح المحصول عن الباجي في الفصول
انه قال يجوز عندنا ان يكون لا اتفاق والاختلاف عليه وبه قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي
ومنعه بعض الفقهاء وحجتنا ان ما جاز ان يكون علة بالنطق جاز بالاستنباط ولو قال صاحب الشرع
ما اختلف في جواز اكله فانه يطهر جلده بالدباغ لكان ذلك صحيحا فيجوز ذلك استنباطا وذكر
عن ابي الخطاب الحنبلي مسألة الخوي وهي اذا كانت اوصاف الاصل غير مؤثرة في الاصل ومؤثرة
في موضع اخر من الاصول لم تكن علة عند الامام احمد وللشافعية قولان ومثاله ما لو قيل في
المرتد يجب عليه قضا الصلوات لانه تركها بمعصية فاشبه ما اذا تركها بسكر فيقول المعترض
لا تأثير للوصف في الاصل فان السكران يجب عليه القضا ولو اكره على الشرب فيقول المستدل المعصية
مؤثرة في القضا في موضع لانه لو شرب دواء فزال عقله وجب القضا ولو زال بعلة سقط القضا
(ص) ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم
ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها وان يكون ضابطا لحكمة وقيل يجوز كونها نفس الحكمة وقيل
ان انضبطت والا تكون عدما في الثبوتي وفاقا للامام وخلافا للامدي والاصح في عدمي وتجويز
التعليل بما لا يطلع على حكمته وان قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي وابن يحيى يثبت الحكم للمظنة
وقال الجدليون لا (ش) يشترط في صحة الالحاق بالعلة شروط احدها ان تكون مشتملة على حكمة
تبعث المكلف على الامتثال لانه اذا علم ان الشرع انما وضع الشرائع لمصالح العباد الاخروية
والدنيوية تفضلا منه عليهم بعثه ذلك على تحصيل مصالحه لا سيما ان كانت المصالح ظاهرة كالنظر
لها فالله لمجرى ان المتفق على ملابسته البعث على الامتثال وهي الشهادة بان الحكم معلق بهذا الوصف
وقول المصنف ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها اي ومن اجل اشتراطنا في العلة
ان تكون مشتملة على حكمة ان مانع العلة وصف وجودي يخل بحكمتها ومثاله الدين اذا جعل مانعا
من وجوب الزكوة فان حكمة السبب المعبر عنه بالعلة وهو الغنا مواساة الفقرا من فضل مال
الاغنيا وليس مع الدين فضل يواسي به الثاني ان يكون الوصف المعلل به ضابطا لحكمة وهي المصلحة
المقصودة لشرع الحكم لا حكمة مجردة كالمشقة لعدم انضباطها فانها وان كانت مناسبة لترتيب
الترخص عليها تحصيلا لمقصود التخفيف لكنها غير منضبطة فانها تختلف باختلاف الاشخاص
والاحوال والازمنة فانيط الحكم بلازمها الذي هو مظنة لحصولها كتقدير السفر باربعة برد وكونها
وقد يكون ذلك لخفائها كالرضا والغضب وكاللذة التي تنشأ عن لمس الذكر ولذلك اناط مالك رحمه الله

تعالى

الحكم في مشهور قوله بالوصف الذي هو مظنة لوجوده وهو كون اللمس بباطن الكف والاصابع وقيل
يجوز التعليل بمجرد الحكمة واختاره الامام والبيضاوي وهو مقتضى نقل المحلي عن البغدادي من
في مسئلة اللمس ان العلة الموجبة للنقض هي اللذة ويحتمل ان يقال لا يؤخذ لو كان من المسئلة المفروضة
لان اللذة امر وجداني فلا احتاج الى مظنته وقيل ان انضبطت الحكمة صح التعليل بها والا لم
يصح وهو اختيار الامدي وجماعة الثالث ان لا يكون الوصف المعلل به عدميا في الحكم الثبوتي
قاله الامام في احد قوليه قال ولي الدين وصححه الامام وابن الحاجب وعزاه المصنف للامدي
عكسه وهم وقيل بالجواز وهو احد قولي الامام وصححه البيضاوي ونقل المحلي عن الامدي
انه انما منع العدم المطلق واجاز المضاف الصادق بالوجودي كالامام والاكثر قال ومن امثلة
تعليل الثبوتي بالعدمي ما يقال يجب قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره لان المعنى
الواحد قد يعبر عنه بعبارة منفية ومثبتة والمساهمة في التعبير وظاهره ان ذلك من محل الخلاف
وصرح الهندي بالاتفاق على منع التعليل بالعدم المطلق والنزاع انما هو في الاضافي وكما لا يكون
العدم علة كذلك لا يكون جزء علة على المختار ولهذا لم توجب الحنفية القصاص على المكره لفقدان
بعض علة القصاص وهي الطواعية فان الطواعية في نفسها وصف عدمي لانها عبارة عن
الاكراه والعدم لا يكون جزء علة كما لا يكون علة ومثاله لو قيل في السارق سرق نصابا كاملا من حرز
مثله لا شبهة له فيه قال ولي الدين والخلاف جار في الجزء ايضا قال واهمله المصنف لو صرح
بل قد يدعي دخوله في كلامه لانه متى كان جزء العلة عدما فقد صدق التعليل بالعدم وبذلك
المصنف من جهة دليل الخطاب على صحة تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي وقد صرح
غير واحد بنفي الخلاف في صحته ومثاله تعليل عدم نفاذ التصرف بعدم العقل والحق المصنف
الاضافي بالعدمي وهو ما تعقل باعتبار غيره كالبنوة والابوة والقبلية والبعدية وظاهره ان
الخلاف جار في ذلك كما قال ولي الدين وصرح حكى المحلي عن الامام والامدي لكن قال الهندي
اختلف النظار في تعليل الاحكام الشرعية بالامور العدمية مع قولهم بصحة التعليل
بالامور الاضافية لكون المحل مشتهى او مستقذرا مع قولهم ان الاضافة ليست من الاعراض
بعين بل هي امور اعتبارية عدمية وظاهره انهم لم يصرحوا بالخلاف فيه وان كان عدميا ولا يشترط
في الوصف المعلل به الاطلاع على الحكمة بل يصح بما لا يطلع على حكمته كالتعليل باللمس عند من يراه
ناقضا مطلقا ولوجوب الطهارة من الحدث بل الشرط عدم القطع بانتفائها على راي فان قطع

ذلك فهل يثبت الحكم اعتبارا بالمظنة او ينتفي اعتبارا بانتفاء الحكمة فيه خلاف والثاني مرجح وقال ابن
و الاول قال الصحابة ابن يحيى والغزالي ميل اليه قال في الوسيط في مسئلة الطلاق في الحيض والحكمة في انه
بدعي تطويل العدة ثم قال فلو قالت انت طالق مع اخر جزء من الحيض فهذا الطلاق صادف الحيض ولكن
لا يستعقب العدة فلا تطويل فمنهم من نظر الى المعنى وقال هو سني ومنهم من نظر الى المظنة وهو الحيض وقال
هو بدعي وكذا الخلاف فيما اذا قال لها انت طالق مع اخر جزء من الطهر قال ولعل النظر الى المظنة اولى وعلى
هذا يتخرج كثير من المسائل كمنع الاستنجاء بحصاة لا رطوبة معها والغسل من وضع الولد جافا قال
وكذا اللمس وحصول اللذة في اللمس بباطن الكف او الاصابع وكذا القبلة على الفرق وهو كثير
ص والقاصرة منعها قوم مطلقا والحنفية ان لم يكن بنص او اجماع والصحيح جوازها وفائدتها معرفة المناسبة
ومنع الالحاق وتقوية النص قال الشيخ وزيادة الاجر عند الامتثال لاجله ولا تعدي عند ذكرها
محل الحكم او جزئه الخاص او وصف اللازم ش تعدية العلة شرط في صحة القياس اتفاقا والجمهور
على انها ليست شرطا في صحة التعليل فيصح التعليل بالقاصرة كتعليل الربا في النقد بالنقدية وبهذا
قال مالك والشافعي واحمد واختاره الامام والامدي واتباعهما وذكر القاضي عبد الوهاب في الملخص
منع التعليل بالقاصرة مطلقا عن اكثر فقهاء العراق وذهب ابو حنيفة واصحابه الى منع المستنبطة
دون المنصوصة او المجمع عليها قال ولي الدين وحكاه الشيخ ابو اسحاق والنووي في شرح المهذب
وجها لبعض اصحابنا وقد احتج المانعون من صحة التعليل بالقاصرة ان العلة لا فائدة لها الا التعدية
ورد بان التعدية فرع الصحة فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححا له وذكر المجوزون لها فوائد احدها
معرفة المناسبة فيكون الباعث على الامتثال لان النفس اميل لما ظهر لها مناسبته الثانية معرفة
منع الالحاق فيما يوهم بتوهم قيسه بعلة متعدية اضعف منها كتعليل طهورية الماء بالرقة واللطافة
دون الازالة الثالثة تقوية النص فان الاصل وان كان ثابتا بالنص فالعلة القاصرة كالدليل
الثاني على اثبات الحكم قاله القاضي وعزي الرابعة اذا فعل لقصد تحصيل المصلحة وقصد الامتثال
كان له اجران وقد ظهر بهذا ان العلة القاصرة يشترط فيها ان تكون مناسبة وهو مقتضى
كلام الامام في البرهان وعليه فلا مناسبة في النقدية فاعرفه ثم الحق المصنف بالقاصرة التعليل
بالمحل ومثاله تعليل حرمة الخمر بالخمرية وجريان الربا في الذهب بالذهبية وكذا التعليل
بالجزء الخاص كتعليل حرمة الخمر بكونه معتصرا وكتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج
منهما وكذا التعليل بالوصف اللازم كالنقدية في الذهب والفضة فانه وصف لازم لهما قال المحلي وخرج بالملازم

غيره كتعليل ربوية البر بالطعم وفيه نظر فان الكلام في غير المتعدي والطعم متعدد وذكر ولي الدين عن
الاصفهاني انه عزاه في شرح المحصول لجواز التعليل بمحل الحكم وجزءه الخاص بالاكثرين قال وذهب
الاقلون الى المنع وحكاه الامدي عن الاكثرين قال واختاره الامام والامدي وابن الحاجب والصفي
الهندي جوازه في القاصرة دون المتعدية واستشكل هذا لان المتعدية اخص بالمحل من صور القاصرة وحكي
في المسئلة قولا رابعا وهو جواز التعليل بالجزء دون المحل تنبيه قال ولي الدين الفرق بين التعليل
بالقاصرة والمحل ان القاصرة اعم لان المحل ما وضع له اللفظ كالخمر والبر والقاصرة وصف اشتمل عليه
المحل لم يوضع له اللفظ كالتقدير فكل محل علة قاصرة من غير عكس ص ويجوز التعليل بمجرد
الاسم اللقب وفاقا لابي اسحاق الشيرازي وخلافا للامام اما المشتق فوفاق واما نحو الابيض فشبه
صوري ش في التعليل بالاسم صور احدها ان يكون اسما لقبا جامدا وفيه مذهبان
احدهما وبه قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي الجواز واختاره المصنف قال ولي الدين وقد
استعمل الشافعي فقال في بول ما يؤكل لحمه بول فشابه بول الادمي الثاني المنع وبه قال الامام
الرازي ونقل الاتفاق عليه وتبعه القرافي في ذلك الثانية ان يكون مشتقا كالسارق مشتق من السرقة
فيجوز التعليل به اتفاقا في حكاية المصنف وذكر ولي الدين ان في التقريب لسليم الرازي قولا بالمنع
وحكيه للمفصول للباجي وعن الاكثر المالكية الجواز مطلقا وحمل الفرق بين المشتق وغيره
الثالثة ان يكون مشتقا من صفة كالابيض والاسود فقال ابن السمعاني هو من علل الاشباه الصورية
فمن احتج بالشبه الصوري احتج به وعليه مشى المصنف وهو خلاف ما اقتضاه كلام الامام والابياري
فانهما قالا ما ذكره الاصوليون من ان تعليق الحكم بالاسم المشتق يتضمن تعليلا انما هو في المشتق
بالصفة المناسبة نحو اكرم العلماء فلو قال اكرم الابيض والاسود لم يدرك في ذلك ص
وجوز الجمهور التعليل بعلتين وادعوا وقوعه وابن فورك والامام في المنصوصة دون
المستنبطة ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا وقيل يجوز في التعاقب والصحيح القطع بامتناعه
عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه جمع النقيضين والمختار وقوعه حتى تعلمه امثالنا كالمراة للقطع
والحرم ونحوها كالحيض للصوم والصلاة وغيرها وثالثها انه لم يتصل ش ذهب الجمهور الى
اشتراط اتحاد العلة بل قالوا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين سواء على الجمع او على التعاقب قال
الابياري واكثر مذهب مالك مبني على تعليل الحكم بعلل وقيل جوازه ووقوعه كايجاب
الوضوء من البول والغائط والمذي ولان العلل الشرعية امارات ولا يمتنع اجتماع المعرفات

وذهب ابو بكر بن فورك الى انه يجوز في المنصوصة دون المستنبطة واختاره الامام واتباعه
وقال الغزالي كل تعليل يفتقر الى السبر فمن شرطه اتحاد العلة والا انقطع سبيله دون الحكم
العلة وما لا يفتقر الى السبر كالموثر فوجود علة اخرى لا تقدح وذهب امام الحرمين الى ان تعدد العلل
وان جاز عقلا فهو ممتنع شرعا وسوا في ذلك المنصوصة والمستنبطة واحتج له في البرهان
بانه لو جاز لاتفق وقوعه فيما يحيل الحكم واحدا ابدا ولو كان جائزا شرعا لوقع ولو نادرا واجاب عن
وطي المرأة حائضا الحرمة الصائمة المعتقة بانها تحريمات متعددة وكذا ما في معناه وللابياري اعتراض
عليه في ذلك وقيل يجوز في التعاقب وان اراد الشخص علة جاز ان يعقبها اخرى ولا يجوز الاجتماع
وجعل ابن الحاجب هذا من محل الخلاف وقيل يمتنع مطلقا عقلا وشرعا في المنصوصة
والمستنبطة قال ولي الدين وحكى هذا القول الامدي عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين واختاره
المصنف وعلله بانه يلزم منه محال وهو ان كلا منهما موثر في الحكم وغير موثر لتاثير الاخر
فيه فيلزم الجمع بين النقيضين قال وهذا الاخير انه مبني على ان العلة موثرة فان قلنا انها معرفة انتفى ذلك
وعلى هذا الذي ذكره يكون ما اختاره هنا مبنيا على قول مرجوح واما التعدد في العلل العقلية فالمختار
القطع بامتناعه فيها كما يلزم عليه في اجتماع النقيضين ومقابل المختار هو ما حكاه القرافي في شرح
المحصول عن التبريزي ونصه اجمعوا على جواز تعددها في الشرع واما في العقل فقد انكره معظمهم
وجوزه الاقل وهو اختيار الامام وبقي في المسئلة قول سادس حكاه ابن الحاجب وهو جواز
التعدد في المستنبطة دون المنصوصة قال المحلي وانما لم يذكره المصنف لقوله لم ار لغيره
ومحل الخلاف في الواحد بالشخص اما الواحد بالنوع المختلف شخصا فيجوز تعدد العلل
فيه بالاتفاق كما صرح به الامدي وغيره كتعليل اباحة قتل زيد بردته وعمرو بالقصاص وخالد
بالزنا بعد الاحصان قاله الزركشي ومحل الخلاف عند البيضاوي والامام الفخر في الواحد بالنوع
قال ومختارهما الجواز في المنصوصة قال واختلف القائلون بالوقوع في النوع اذا اجتمعت
العلل في محل هل يكون واحدة بالشخص فقيل كل واحدة كل علة وهو اختيار ابن الحاجب
وقيل جزء علة وقيل العلة واحدة لا بعينها وقيل يضاف الحكم الى اسبقها وقيل الى اقواها
وضعف هذين القولين بانهما قد يقعا معا وقد يتساويا ومنهم من قيد الثالث بما اذا وقعا معا
والا فالاسبق متعين قال ووقوعهما معا وتساويهما ما اذا اجتمع رجل لبن اخته ولبن زوجة
اخيه وسقاهما طفلة مرضعة فانها تحرم عليه لكونه عما وخالا قاله القرافي والاصل

ان الاوصاف المتعددة في المحل الجزئي علة الا ان جزء بعضها قد استقل والحكم ثابت معه مسلما
في القياد والحكم ولتعدد العلة اما عكسه وهو تعدد الحكم مع اتحاد العلة فحكى المصنف فيه مذاهب
ايضا احدها وهو الصحيح جوازه وسوا كان في الاثبات كالسرقة فانها علة للقطع والغرم بعينه
استمرار بيسوء على اصل مذهبنا الى يوم القطع او الحكم او النفي كالحيض فانه يناسب المنع من
الصلاة والصوم ودخول المسجد ومس المصحف الثاني المنع مطلقا الثالث الجواز ان لم يتضادا كا
كالحيض لتحريم الصلاة والصوم والمنع ان تضادا كاجتماع الاشيا المتنافرة الاحكام في الاحكام
في عقد واحد مثل النكاح والبيع او الجعل والبيع وما في معنا ذلك وقيد غير المصنف محل الخلاف
بغير المنصوصة ومثلا الم يتضادا وقال ابن الحاجب ان قلنا انها امارة فذلك جائز باتفاق
والمختار جوازه بمعنا الباعث اذ لا يبعد في مناسبة وصف واحد لحكمين ص ومنها
ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل خلافا لقوم ومنها الا تعود على الاصل بالابطال
وفي عودها بالتخصيص لا التعميم قولان والا تكون المستنبطه معارضة بمعارض مناف موجود
في الاصل قيل ولا في الفرع والا تخالف نصا او اجماعا والا تتضمن زيادة عليه ان نافت الزيادة
مقتضاه وفاقا للامدي وان تتعين خلافا لمن اكتفى بتعليله بمبهم مشترك والا تكون وصفا
مقدرا وفاقا للامام والا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه على المختار ش
ذكر المصنف في هذه الجملة شروطا للعلة احدها ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل
ومثاله تعليل ولاية الاب على الصغير بالجنون بانه ثابت قبله وكقول الشافعية في عرق
الكلب هو عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون عرقه نجسا فيقال لانه مستقذر فان
الاستقذار انما يحصل بعد الحكم بنجاسته كذا قرره ولي الدين وحكى القاضي عبد الوهاب عن قوم من
اهل العراق عدم اشتراط ذلك وقال الصفي الهندي الحق الجواز ان اريد بالعلة المعرف
وان اريد به الموجب او الباعث فلا ومنعه ابن الحاجب ولو لا معنا الفرع ومثالهما لو قيل
الواجب في الاربعين شاة قيمة الشاة لان المراد سد الخلة فتعلق الوجوب بالقيمة دون
الشاة فيه ابطال الوجوب بالشاة واما اذا عادت على الاصل بالتخصيص فحكى المصنف في ذلك
قولين قال ولي الدين والقولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوله في نقض الوضوء بلمس
المحارم ومن اختلاف قوله ايضا في اختصاص النهي عن بيع اللحم بالحيوان فالماكول اللحم
والظاهر من مذهبنا الحق بصحة التعليل لما يعود على الاصل بالتخصيص كمثاله من الذكر وهو كثير

وتعليلهم النهي عن بيع الحاضر للبادي بان الاعيان على اهل البادية الغالب كونها بغير معاوضة
لا تخطب وشبهه فليس منه بل من التعليل بالمظنة اما عود العلة على الاصل بالتعميم فجائز وظاهر
كلام المصنف وظاهر انه متفق عليه وبه صرح ولي الدين قال ومثاله استنباط جميع ما يشوش الفكر
من قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان الثالث ان لا تكون المستنبطة عن معارضة
بوصف مناف لها موجود في الاصل صالح للعلية اذ لا عمل للجامع وجوده الا بمرجح وسوا كان صالحا
للاستقلال بالعلية او جزء الوصف لها ومثاله ما لو قال الحنفي في الخارج من غير السبيلين خارج
نجس فينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقال العلة خروج النجاسة من السبيلين
لا مطلق خروج النجاسة وقول المصنف قيل ولا في الفرع يحتمل ان يكون المراد بهذا القول
نفي المعارضة في الاصل والفرع معا ويحتمل قصره على الفرع وتعبير المصنف عنه فقيل يقتضي ترجيح حيثيته
وهو كذلك لان هذا من شروط الحكم في الفرع كما تقدم والكلام هنا انما هو في شروط العلة الرابع
الا تخالف نصا او اجماعا ومثاله ما لو قيل ان المراة لا تملك بضعها فتعليل الحنفي
بذلك مخالف له ومثاله في الاجماع ما لو قال قائل في تعليل الولاية في المال على الصغير هو البكارة
لا الصغر فهذه العلة على خلاف الاجماع والامثلة ولي الدين غير مطابقة وكذا فيما تقدم لنفي
الشرط الثالث ولذا لم نذكره الخامس ان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيدها المصنف
تبعا للامدي بما اذا نافت الزيادة مقتضى النص بحيث تعود على الاصل بالبطلان ومنهم من اطلق ومثل
له الزهوني في صورة الاطلاق ما لو قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا فيعلل الحرمة
بالوزن في النقد مع ان النص لم يدل عليه وفيه نظر وقد قال ابن عباس في نهيه عليه
السلام عن بيع الطعام قبل قبضه ما ارى غير الطعام الا مثله وقال ابن حبيب في كل
مكيل وموزون وراى ان موجبا لتي هو ربح ما لم يضمن وهذا من معنا ما تقدم في عود العلة
على الاصل بالتعميم لا من هذا الشرط اللهم الا ان يكون مراد الزهوني مع ان النص لم يدل عليه
اي لم يدل على الفاصل بين الذهب والفضة بل دل ... اذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا
كيف شئتم فيرجع الى كلام الامدي لان هذه العلة مقتضية لوجوب ابطال الاصل اي بعضه
ولذا علم السادس ان تكون وصفا معينا لا مبهما وبرى الجمهور وذهب بعضهم الى جواز التعليق
بمجرد الاشتراك في وصف عام او مطلق وان لم يتعين العلة السابع الا تكون وصفا مقدرا
اي مفروضا لا حقيقة له قاله الامام في المحصول خلافا لبعض الفقهاء ومثاله قول الملك

منصوص معتبر في المحل اثر اطلاق التصرفات قال المحلي وكان الامام نازع في كون الملك مقدرا او جعله محققا شرعا ويرجع كلامه الى انه لا مقدر يتعلق به كما تحرر عنه التبريزي وقال القرافي ان اراد الامام انه لا يجوز في الشريعة فهو غير مستقيم لوجهين احدهما ان هذا بحث العلوم بالقياس الثاني ان هذه الدعوى باطلة في نفسها لان الشريعة مملوءة من التقادير حتى انها لا تخلو باب الفقه فكيف ينكر وذكر عن التبريزي انه قال الحكم الشرعي قد يرجع الى معنا يقدر صفة للمحل كالملك والطهارة فاذا جوزنا التعليل بالحكم الشرعي وخرج قيه هذا القبيل وانكر جماعة التقدير في الشرع تصورا وضلا عن التعليل به والممارس للشريعة والقواعد الشرعية لا يقدر على دفع كلام وعمومات المعاني وكليات وقال القرافي في الامنية قاعدة التقدير مشهورة في الشريعة وضبطها اعطاء الموجود حكم المعدوم والعكس فمثال الاول كالماء المسافر وهو محتاج لعطشه او عطش غيره فيقدر كالمعدوم ويتيمم وكذا ما قيل من صاحب السلس والدم ومثال العكس تقدير ايمان الصبيان وايمان البالغين حالة الغفلة ومن ذلك النية في العبادات والعلم في الصلاة ويقع في التقدير اعطاء المتقدم حكم المتاخر وعكسه فالاول كتقدير النية في الصوم وفي الطهارة على اختلاف فيهما وكذا اعتقدم زكاة الفطرة والمال على الحول به والثاني كمن رمي سهما او حجرا ثم مات واصاب بعد موته شيئا فاتلفه فانه يلزمه ضمانه ويقدر له وقوع الفساد متقدما في حياته الثاني ان لا يكون دليل العلة متناولا الحكم الفرع بعمومه او خصوصه على المختار مثال الاول ما لو قال الشافعي في الذرة انه ربوي قياسا على البر بجامع الطعم فيمنع التعليل بذلك فيحتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فالنص يتناول الذرة بعمومه ومثال الثاني ما لو قال الحنفي في القي خارج نجس فينقض الوضوء قياسا على البول فيمنع له ذلك فيحتج بقوله عليه الصلاة والسلام من قاء فليتوضأ فان النص خاص بالقي قال المحلي وهذا الحديث رواه ابن ماجه وهو ضعيف وجه المختار انه تطويل بغير فائدة تنبيه دل كلام المصنف بما ذكر ان الشرط فيه ان يكون امرا عينيا لا شيء وانظر هل يخرج الخلاف الذي حكاه المصنف

ص والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي ولا القطع بوجودها في الفرع

ش اما انتفاء المعارض فمبني على الصحيح التعليل بعلتين والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصالحية المعارض غير مناف ولكن يؤول كالطعم مع الكيل في البر الباقي فيؤول في التفاح هذا الموضع ذكر المصنف فيه شروط العلة المستنبطة على راي مرجوح احدها ما ذهب اليه

١٦٠

بعضهم ان من شرط العلة المستنبطة على قول ان يؤخذ من اصل مقطوع به والمجوز انه ما يرجح الواحد قال الغزالي وهذا القول فاسد ولا يبعد ان يكون فساده مقطوعا به الثاني ان لا تكون العلة مخالفة لمذهب الصحابي ورجح الغزالي كالاول الثالث ان يكون وجود العلة في الفرع مقطوعا به والخامس خلاف وقد تقدم في شروط الفرع وفي المسئلة قول ثالث وهو ان العلة ان كانت حكما شرعيا كفي الظن وان كانت وصفا حقيقيا او عرفيا لم يكف وظاهر كلام الابياري انه يتفق على الاكتفا بغلبة الظن فيما اذا كان الوصف المعلل به حكما شرعيا وتقدم ايضا ان من شرط العلة انتفا المعارض المنافي واما غير المنافي فاشتراطه مبني على التعليل بعلتين ان جوزنا لم يشترط والا اشترطناه قال المصنف والمراد به هاهنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض غير مناف وهو ما اقتضاه علة وان لم يكن مثله في كل وجه من غير منافات بين الوصفين في الاصل ولكن يؤول الى الخلاف في الفرع ومثاله ان يعلل جريان الربا في البر بالطعم فيعارض بان العلة في ذلك الكيل وهما وصفان اشتمل عليهما الاصل يصلحان للعلية لا منافات بينهما في الاصل لكن يؤول الى الاختلاف بينهما اذ كان المتنازع فيه هو التفاح فان عللنا بالطعم شاركه في ذلك فيلحق به وان عللنا بالكيل لم يشاركه فلا يلحق به

ص والايلزم المعترض نفي وصف عن الفرع وثالثها ان صرح بالفرق ولا ابدا اصل على المختار وللمستدل الدفع بالمنع والقدح والمطالبة بالتاثير او الشبه ان لم يكن سبرا وبيان استقلال ما عداه في صورة ولو بظاهر عام اذا لم يتعرض للتعميم ولو قال ثبت الحكم مع انتفاء وصفك لم يكف اذا لم يكن معه وصف المستدل وقيل مطلقا وعندي الانتفاع الغرض لعدم الانعكاس ولو ابدا المعترض ما يخلف الملغي سمي تعدد الوضع وزالت فائدة الالغا ما لم يلغ المستدل الخلف بغيره ودعوى قصوره او دعوى من سلم وجود المظنة ضعفا المعنى خلافا لمن زعمها الغا وكفى رجحان وصف المستدل بنا على منع التعدد وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وان اتحد ضابط الاصل والفرع فيجاب بحذف خصوص الاصل عن الاعتبار واما العلة ان كانت وجود مانع او انتفاء شرط فلا يلزم وجود المقتضي وفاقا للامام وخلافا للجمهور

ش او المعارض المعترض الوصف الذي في الاصل بوصف فاختلف هل يلزمه نفيه عن الفرع بان يقول في المثال المتقدم وليس الكيل موجودا في التفاح ام لا يلزمه على مذاهب احدها لا يلزمه وقيل يلزمه ليفيد انتفا الحكم عن الفرع الذي هو المقصود وقيل ان صرح بالفرق بين الاصل والفرع بان يقول لا ربا في التفاح فرق او لا ربا في التفاح بخلاف البر لزمه ذلك والا لم يلزمه والايلزم المعترض ايضا

اما اصل فيمهد لصحة الوصف الذي ابداه معارضا على الحنا ثم اذا وجهت المعارضة فللمستدل
الدفع بوجوه احدها منع وجود الوصف الذي ابداه المعترض في الاصل كما اذا علل جريان الربا
في الحجارة بانه مطعوم وجعله اصلا فعارض بان العلة كونه مكيلا فيمنع المستدل كون معيار الكيل
بانه غير معهود فيه الثاني القدح في الوصف الذي ابداه المعترض بانه غير منضبط ونحو كان المكيل
في بعض المواضع قد يكون موزونا وفي موضع اخر معدودا لا يقدح فيه بعدم التاثير او غير ذلك من
مفسدات العلة قال ولي الدين وليس المراد مطلق القدح والا لدخل فيه المنع المذكور قبله والمطالبة
المذكورة بعده الثالث المطالبة المعترض ببيان تاثير الوصف الذي ابداه ان كان مناسبا وشبهه
ان كان غير مناسب وتحقيق هذا انما اذا لم يكن الطريق الذي اثبت به المستدل العلية السبر فان كان السبر
فلا يطالب المعترض بذلك بان مجرد الاحتمال كاف في قدح السبر قاله العضد الايجي ولذا اختص هذا الوجه
ببعض احوال الا اذا المستدل نفى الرجحي قوله والمطالبة الرابع ان يبين ان ما عدا الوصف
الذي ذكره المعترض مستقلا في صورة من الصور اما بنص او ظاهر عام كان يبين استقلال الطعم
المعارض بالكيل في صورة بحديث بيع الطعام بالطعام مثلا اذ المستقل مقدم على غيره فيبطل
بذلك الوصف المعارض به والاثر الغا المستقل واعتبار غيره وشرط ذلك ان لا يعرض المستدل
التعميم بان يقول ثبت الربا في كل مطعوم فانه اذا عرض لذلك كان مثبتا للحكم بالنص لا بالقياس
واعاد حرفا الخلاف فجنا الرابع اما لطول الفصل او لكونه مشروطا بشرط كالذي قبله اما لو قال
له المستدل ثبت الحكم مع انتفا وصفك ايها المعترض في صورة كذا وهو اليسير من الطعام الذي لا يكال
فيه الكيل لم يكف المستدل ذلك الا ان تكون تلك الصورة مستقلة على الوصف الذي ذكر
المستدل انه العلة كالطعم في المثال المذكور فتكفيه لعدم الانعكاس في وصف المعترض بناء على منع تعدد
العلل وقيل لا يكفيه لاحتمال ان يكون علة اخرى للحكم بناء على جواز تعدد العلل واختار المصنف
في الطرف الاول وهو اذا لم تكن الصورة المذكورة مشتملة على وصف المستدل انه يكون بايرادها
منقطعا لا معترفا بعدم الانعكاس في وصفه قال المحلي ولو جوزنا التعليل بعلتين لان ايراده
اياها وجب وقدحا في وصفه كقدحه في وصف المعترض سوا قال اقدح بان وصفه المعترض
كان منعوقا ببطلان وصفه وذلك عين الانقطاع وقول المصنف لا اعترافا فيه اي لا نقاوصفه حيث
سوا وصف المعترض بما قدح هو به فيه وفي عدم الانعكاس كلام وكان الثاني بقوله لا اولى
فقال ولي الدين في شرح الكوهذا الكتاب لا اعترافا ولعدم الانعكاس وفيه نظر واذا تقرر هذا

وان المستدل وصف المعترض احد الوجوه المتقدمة فابدا المعترض وصفا اخر يخلفه الوصف الملغى ويقوم
مقامه سمي تعدد الوضع قال ولي الدين لتعدد اصل العلة فان المعترض يعوض الملغى بالخر صار معللا بكل منهما
كقولنا في تامين العبد حربيا امان من مسلم عاقل فيصح كالحر فيبدي المعترض ان الحرية مظنة وان العلة امان
المسلم العاقل الحر فان الحرية مظنة الفراغ للنظر فيلغيه المستدل بالماذون له في القتال
فان الحنفية قد وافقوا على صحة امانه فيقول المعترض خلف الحرية الاذن في هذه الصورة فان الاذن مظنة
لبذل التوسع في النظر لا لاشتغال له وعبارة المصنف قدرا الفائدة الاولى اولى من عبارة ابن الحاجب
فقد الالغا ومعناه ان الفائدة التي هي سلامة وصف المستدل من المعارضة قد زالت بابداء المعترض ما يخلف
الوصف الملغى لكن ذلك بشرط الا يبين المستدل الخلف ويرجع عن وجه الاعتبار بما عرف من الطرق الا
بطريقين احدهما ان يدعي ان الخلف قاصر فان قصوره لا يخرجه عن صلاحية العلية لجواز التعليل
بالقاصرة الثاني ان يدعي ضعف المعنى في الوصف الذي عارضه به مع تسليم وجود المظنة لان ضعف
معناه لا يمنع وجود المظنة التي هي التعليل ثم اشار المصنف الى الخلاف في الطرفين وضعفه
سبله خلا فالمختار جهما النفي واختلف هل يكفي المستدل ترجيح وصفه على وصف المعترض باحد وجوه
الترجيحات ام لا فاختار المصنف انه يكفيه وبناه على اختياره منع تعدد العلة واختار ابن الحاجب
انه لا يكفي بناء على ترجيحه جواز اجتماع العلتين وما يورده المعترض على المستدل ايضا الخلاف
جنس المصلحة وان اتحد ضابط الاصل والفرع كقول الشافعي في اللواط ايلاج فرج في فرج مشتهى
طبعا محرم شرعا فيوجب الحد كالزنا فيعترضه الحنفي بان الضابط وان اتحد فيهما فالحكمة مختلفة
لان حكمة العقاط الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل الذي هو الزنا اختلاط الانساب وكرايه
الحدوث خصوص الاصل الذي هو الزنا عن الاعتبار بطريق من الطرق فيبقى العلة القدر المشترك
الذي هو الايلاج في فرج الى اخره قال ولي الدين وقد يجاب ايضا بان حكم الفرع مثل الاصل او اكثر
ان قيل في هذا المثال الزنا وان ادى الى ضياع المولود المؤدي الى انقطاع النسل واللواط يؤدي الى
عدم الولادة اصلا وقول المصنف اما العلة الى اخره فمعناه ان التعليل بالمانع او فقد الشرط صحيح ولا
يلزم منه وجود المقتضي كتعليل عدم الارث بالرق والقتل وعدم وجوب الزكاة بالدين
وكانتفا الرجم لعدم الاحصان وهذا هو اختيار الامام والجمهور خلافا لمن قال ان الحكم اذا
لم يوجد علته فالانتفا لانتفائها لا لوجود المانع **ص مسالك العلة** الاول الاجماع الثاني
النص الصريح مثل العلة كذا فلست من اجل فنحو كي واذا او الظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة فالباء فالفا كان كذا

ايما بالفائي كلام الشارح فالراوي الفقيه فغيره ومنه ان واذ وما ايضا في الحروف ش
مسالك العلة هي طرقها وهي منحصرة بالاستقرا في النص والاستنباط والاجماع من النص وبدا المصنف بالعموم
ثم قال الشيخ اليسر كما فعله غير واحد قبله وبدا الحزومي بالنص لتوقف الاجماع على النص لانه لابد له من مستند
وهو اما نص او راجح لسبق فكان كالاصل للاجماع وتقديم الاصل اولى ومثال الاجماع على كون الوصف علة في
الصغر في ولاية المال فانه علة بالاجماع فيقاس عليه النكاح وكذا امتزاج النسبين في تقديم الاخ الشقيق
على الاخ للاب في الميراث عليه بالاجماع فيقدم في ولاية النكاح قياسا على الميراث واما النص فالمراد الفقهي
الذي هو اعم من المحتمل وغيره فينقسم الى صريح وظاهر والصريح في عبارة بعضهم ما دل بوضعه على العلية من غير
احتياج الى نظر واستدلال من حيث انه لا يحتمل غير العلية وهو مقتضى كلام القرافي وقول الرهوني لا يحتمل
غير العلية احتمالا مرجوحا ففيه نظر لانه يصير مرادفا للظاهر الذي يحمل فيه ويحتمل ان يقال مراده
الاحتمال المرجوح البعيد جدا فيختص اسم الصريح اذا باعلى مراتب الظاهر او بالنص اصطلاحا ولذا جعل
المصنف مراتب بعضها اقوى من بعض فجعل اعلاها ان يرد في النص بحرف كي العلة كذا او عليه لسبب كذا
او من اجل كذا نحو من اجل ذلك كتبنا او لاجل كذا نحو قوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الاستيذان
لاجل البصر ثم كي نحو كي لا يكون دولة ومثلها اذن نحو اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ولما
سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال
فلا اذا اظهر في التعليل وفيها التنبيه على العلة من وجهين اخرين احدهما الاستنباط فانه عرض وصف
يعلمه السائل وهو من باب الايما الى العلة والثاني ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وعلى الدين وفي
ترتيب المصنف نظر فان ابن السمعاني جعل الاجل وكي دون ما قبلهما في الصراحة وهو ابرا مادون ما
بعدها او على ما قبلها واما الظاهر فهو ما احتمل غير العلية احتمالا مرجوحا بان يكون الحرف من
حروف التعليل الا انه من يقصد به غيره فهو ايضا على مراتب احدها وهو اعلاها عند المصنف اللام
ظاهرة نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس ثم اللام المقدرة نحو ان كان ذا مال وبنين لان تقديره لان
البا نحو فبما رحمة من الله لنت لهم وجعلها الابياري من قسم الصريح ثم الفاء وكلام الشارح وهي اما في الوصف مثل الرجم
لكلومهم وانهم يبعثون الحديث واما في الحكم نحو فاقطعوا ايديهما وقال القرافي من التقسيم الظاهر في التعليل
الفاء اعطيته فشكر وقد يجابه لا يشترط فتكون نصا في التعليل وسوا كان هذا الترتيب المذكور كقوله
عليه الصلاة والسلام من احيا ارضا ميتة فهي له او بمعناه نحو قوله عليه السلام فاذا اقيمت ذلك
فافزعوا الى الصلاة فتكون نصا في التعليل بالقرينة لا بالوضع قال وقد عد بعضهم الترتيب بالفاء من الايما وليس

من الفائي كلام الراوي الفقيه ثم غير الفقيه ومثاله قول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسجد خرجه ابو داود من طريق عمران بن حصين رضي الله عنه قال الغزالي فيحتمل ان يكون السهو هو السبب
بعينه للسجود ويحتمل ان يكون لما تضمنه من نقص ابعاض الصلاة حتى لو تركه عمدا يقال يسجد وحكى
الابياري هذين الاحتمالين قولين للعلماء وقال الصحيح انه لاجل الخلل بالبعض ويسمى قوله ثم تبين انه
لو خلل بشي فلا يسجد حينئذ قال المحلي ولا يكون هذا الا في الحكم فقط بخلاف الذي قبله فانه يكون في الحكم والوصف
كما تقدم والحق المصنف بما تقدم تبعا لابن مالك ان المكسورة المشددة نحو قوله تعالى انك ان تذرهم
ولذا الحق من باب العبد اذا اسا قيل ومنه فاذا اعتق لتوهم الابد ولم يتعرض لذكرها الاصوليون قال
المحلي ولذا افصل ذلك المصنف عما قبله عنده ويلتحق بذلك كما تقدم ذكره في الحروف من ان التعليل مع كونه
راجحا او ذكرنا ومرجوحا ... دليلا لكيد وحتى وعلى وفي ومن ص الثالث الايما
وهو اقتران الوصف الملفوظ قيل والمستنبط بحكم ولو مستنبطا لو لم يكن للتعليل هو او نظيره كان بعيدا
كحكمه بعد سماع وصف وكذكره في الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما
او ذكر احدهما او بشرط او غاية او استثنا او استدراك وكترتيب الحكم على الوصف وكمنعه مما قد يفوت
المطلوب ولا يشترط مناسبة الموما اليه عند الاكثر ش الطريق الثالث من الطرق الدالة على
العلية الايما قال القرافي والمعنى انه لا يدل على التعليل وصفا وتفهم منه معنا التعليل ومن جملة
المذكور على فائدة والاشارة الكلام كعول الحل عنه منصب الشرع وينزل في الافادة منزلة الاشارة وعرفه
المصنف بانه اقتران الوصف الملفوظ الى اخره وذكر الخلاف فيما اذا كان الوصف غير ملفوظ به
بل مستنبطا وكذا اذا كان الحكم غير مصرح به والحاصل انه متى ذكر الحكم مع الوصف كان ايما من غير خلاف
وان كان مقدرا فيهما فليس بايما ومتى كان احدهما ملفوظا به والاخر مستنبطا ففي المسئلة ثلاثة اقوال
قيل كل منهما ايما وقيل لا والثالث وهو اصحها ذكر الوصف ايما دون العكس والنزاع لفظي مبني على
تفسير الايما فان قلنا ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط قوله تعالى واحل الله البيع فان حل البيع وصف
ذكر فيه الحكم وهو الصحة ومثال ذكر الحكم والوصف مستنبط حرمة التفاضل في المذكورات في حديث
الربا الفضل والوصف الطعم او الاقتيات او الكيل والوزن ومثال ذكر النظير ما ثبت في صحيح البخاري
عن ابن عباس ان امراة من جهينة جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم ان امي نذرت ان تحج فلم تحج حتى
ماتت افاحج عنها قال نعم حجي عنها ارايت لو كان على امك دين اكنت قاضيته اقضوا الله فالله احق بالوفاء
وهو نظير المسؤول عنه من حيث انه الحج عليها دين وذكر مع الحكم يدل على التعليل والا كان ذكره

ولابد من كون الفطر علة للحكم المذكور معناه ان يكون المسؤول عنه علة الفطر ورع المماثلة ومن الايما
حكمه عليه الصلاة والسلام بالامر عند سماع الوصف مثل ان يقول له قائل فعلت كذا فيقول عليك كذا
كقول الاعرابي واقعت اهلي في رمضان فقال عليه الصلاة والسلام اعتق رقبة قال الابياري ويذكر
هذا منزلة ما لو قال واقعت الحلال في نهار رمضان فعليك رقبة قال واما اذا اعلم النبي صلى الله عليه
وسلم الفعل المجرد فيحكم عقيبه بحكم فهل يكون علة كاعلامه هذا فيه نظر والاصوليون فيه اضطراب
والصحيح عندنا انه لا يلزم استناد التعليل اليه وليس يجوز التعليل قطعا لانه يحتمل ان يكون
ذلك حكما مبتدأ ولم يجر ذكر الواقعة اتفاقا والظاهر الربط فانه ابعد عن اللبس واقرب الى
الفهم ومنه ان يذكر الشارع في الحكم وصفا ولم يصرح بالتعليل به ولكنه لو لم يكن علة للحكم لم يكن لذكره
فائدة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات
فلو لم يكن الطواف سببا لنفي النجاسة لما كان لذكره معنا لانه قد علم انها طوافة وكذا الاستنطاق
وذكر النظير وقد تقدما ومنه ان يفرق صلى الله عليه وسلم بين حكمين باحد امرين احدهما الصفة بدون ذكر
القسمين نحو ما رواه ابو داود انه عليه الصلاة والسلام اعطى للفارس سهمين وللراجل سهم قال
المحلي معناه الراجل الذي على الفرس او ذكر احد القسمين كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث
رواه الترمذي لان التفرقة بين القاتل وغيره في الارث وان لم يتعرض لذكر غير القاتل يدل ان صفة
القتل هي علة التفرقة والا لم يكن لذكرها فائدة الثاني التفريق بالشرط ومثله ولي الدين بقوله
عليه الصلاة والسلام فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم الثالث الغاية
نحو قوله تعالى حتى يطهرن فانه يدل على ان الحيض علة حرمة للجماع الرابع الاستثناء نحو قوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون لان عدم [illegible] للتشطير الخامس الاستدراك نحو قوله
تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه يدل على ان العقد علة المؤاخذة ومنه ترتيب الحكم على
الوصف وهو ما عبر به المصنف وهي تتناول ما كان بالفاء نحو قوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء
انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام لكن قد تقدم للمصنف ان ما كان بالفاء قسم اعلى
لا الايماء ولذا كان الاولى في العبارة هنا ان يعبر بما لا يشعر به وعنى الامام في ذلك بذكر
الوصف عقيب الحكم ومنه منع المكلف من فعل قد يفوت ذكر الفعل فعله امر مطلوب منه
نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه يفهم منه ان المنع انما هو لاجل ان البيع
المانع من الجمعة وصرح الغزالي وغيره ان وجه الايماء فيه الانحصار فيما ذكر فيه على ما لم يذكر

ثم ذكر المصنف عن الاكثرين انه لا يشترط مناسبة الوصف المومأ اليه اذ المناسبة طريق مستقل
والايما كذلك فلا يتوقف احدهما على الاخر وقيل باشتراط المناسبة اذ الغالب من تصرفات
الشرع ان يكون على وفق الحكمة فما لا مناسبة له ولا يوهم المناسبة تمتنع التعليل به وجعل المحلي
القول بعدم الاشتراط مبنيا على ان العلة المعرف والثاني مبني على انها بمعنى الباعث وقيل ان التعليل
ان كان فهم من المناسبة كما في قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترط في
الوصف المومأ اليه مناسبته اذ التعليل انما فهم من المناسبة فاذا انتفت انتفا وان فهم
التعليل من غيرها وهو الاقتران فلا يشترط واختاره ابن الحاجب

الرابع السبر والتقسيم

وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال ما لا يصلح فيتعين الباقي ويكفي قول المستدل بحثت فلم اجد
والاصل عدم ما سواها والمجتهد يرجع الى ظنه فان كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني
وهو حجة للناظر والمناظر عند الاكثرين وثالثها ان اجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه امام الحرمين
ورابعها للناظر دون المناظر فان ابدا المعترض وصفا زائدا لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل ولا
ينقطع المستدل حتى يعجز عن ابطاله وقد يتفقان على ابطال ما عدا وصفين فيكفي المستدل الترديد
بينهما ومن طرق الابطال بيان ان الوصف طردي ولو في ذلك الحكم كالذكورة والانوثة في العتق ومنها
الا يظهر مناسبة المحذوف ويكفي قول المستدل بحثت فلم اجد موهم مناسبة فاذا ادعى المعترض
ان المستبقى كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية
ش السبر لغة على ما قاله الفهري الاختبار والتقسيم الافراز وعبر به غيره عن التقسيم بالافتراق
وهو في الاصطلاح اختبار الناظر اوصاف المحل وتمييز ما يصلح للتعليل بابطال ما عداه فيرجع
السبر الى اختبار اوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع الى ابطال ما لا يصلح قال الزركشي وظن قوم
عكس ذلك وليس كما ظنوه انتهى ويسمى هذا المسلك بالسبر وحده وبالتقسيم وحده وبهما معا
ومثاله ان يقول المستدل في علة ربا الفضل مثلا العلة اما الطعم او الاقتيات او التقدير
او الكيل او الوزن ثم يستدل على ابطال اثنين فيتعين كون الثالث علة ويكفي قول المستدل في المناظرة
ان لم يرد دليلا احصار انى بحثت فلم اجد في الاصل غير ما ذكرته [illegible] او يستدل على نفي ما
عداها بان الاصل عدمها ومحل الاكتفاء بذلك اذا كان اهلا للنظر ثقة وهذا في حق المناظر اما المجتهد
فانه يرجع الى ظنه فيلزمه الاخذ به ولا يكابر نفسه وقد تبين مما تقدم ان اعتماده انما هو فيه
على تبيين الحصر والابطال فان كان الحصر فيه قطعيا بان يكون دائرا بين النفي والاثبات

وكان دليل الابطال ايضا قطعيا قال ولا خفا بصحة هذا ان امكن ولكنه عزيز في الشرعيات
بيني العمليات وان كان المحصر ظاهرا والابطال ظاهرا او احدهما فهو ظني وقد اختلف في حجية الظني
على مذاهب احدها وبه قال الاكثر واختاره القاضي ابو بكر انه حجة مطلقا قال الهندي وهو الاظهر
لانه يغلب على الظن بان الحكم لا يخلو عن علة غالبا وان علته لا تعدوا ما عين علته واذا ظهر بطلان
ماسوي المستبقا غلب على الظن انه علة الثاني انه ليس بحجة مطلقا الثالث وبه قال امام الحرمين
انه يشترط كونه حجة انعقاد الاجماع على تعليل الحكم في الاصل على الجملة والا فلا لاحتمال ان يكون
تعبدا قال الهندي وما ذكره محتمل الا انه خلاف الاصل يعني ان الاصل في الاحكام اي الغالب فيها التعقل
لا التعبد والحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى من الحاقه بالنادر الرابع واليه مال الامدي انه حجة للناظر وهو
المجتهد دون المناظر وهو المستدل فان ابدا المعترض وصفا زائدا على الاوصاف التي ذكرها المستدل
فلا يكلف المعترض بيان صلاحيته للتعليل فان المستدل لم يتعد في صلاحيته ما ادعاه الحصر
الاوصاف التي ذكرها في الاصل وابطال ما عدا المستبقا وهذا بمجرد ابدائه علم انه لا يكون المستدل
منقطعا لمجرد ابدائه والمعترض لم يدع عجزه عن ابطال صلاحيته ذلك الوصف للعلية وذكر صفي
الدين قولا انه ينقطع لمجرد ابدائه لظهور بطلان ما ادعاه من الحصر وقد يتفق الخصمان على ابطال ما عدا
وصفين فيكفي المستدل الترديد بينهما وعلى خصمه الاكتفا بالاتفاق منهما على ابطال
ماسواهما واذا ابطل علي خصمه صحت علته مثل ان يتفق الشافعي مع الحنفي على ان العلة الطعم
او القدر لا غيره لكن فاذا استدل على ابطال احدهما صحت الاخرى واذا ثبت الحصر فللابطال طرق
منها بيان ان الوصف طردي محض اما بالنسبة الي جميع الاحكام كالطول والقصر والسواد والبياض
او بالنسبة الي الحكم المتنازع في ثبوته او نفيه كالذكورة والانوثة فانها بالنسبة الي باب العتق
بانه لا تفاوت فيها في ذلك وهي متفاوتة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث قال
الغزالي وغيره ويعرف كون الوصف طرديا اي لا مدخل له في التعليل باستقراء موارد الشرع ومصادره اما
مطلقا واما في ذلك الباب المتكلم فيه كما تقدم ومنها ان يبين الغاوه وان كان مناسبا باستقلال الباقي
بالحكم دونه في صورة مجمع عليها حكاه الهندي ومنها الترجيح واليه الاشارة بقول المصنف والاظهر
مناسبة المحذوف وهو الوصف الذي يريد المستدل اسقاطه ويكفي في ذلك قول المستدل
اذا كان من اهل النظر والعدالة بحثت فلم اجد ما يوهم المناسبة فان ادعى المعترض ان الوصف
الذي استبقاه المستدل واعتبره كذلك اي لا يوهم مناسبة فليس للمستدل بيان مناسبته

لا انه انتقال من السبر الي المناسبة لكن له ترجيح سبره على سبر المعترض بانه يبين ان سبره موافق للتعدية
الحكم وسبر المعترض قاصر والمتعدي اولا لتعميم الحكم وتكثير الفائدة وشبه ذلك تعارض العلة المتعدية
والقاصرة وقال الزركشي لو رجح المستدل بان قال لم لم يكن مناسبا لزم التعبد بالحكم كان حسنا ص

الخامس المناسبة والاخالة ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بابدا
مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالاسكار وتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر
والمناسب الملائم لافعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال ابو زيد هو ما لو عرض على
العقول لتلقته بالقبول وقيل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه
مقصودا للشارع من حصول مصلحة او دفع مفسدة وان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه
وهو المظنة ش اي الطريق الخامسة من الطرق الدالة على العلية المناسبة ويسمى ايضا
الاخالة بكسر الهمزة والخاء المعجمة من خال اذا ظن لانها بالنظر اليه يخال انه علة والمناسبة
لغة المقاربة وقيل الموافقة ويسمى استخراج المناسبة تخريج المناط والتخريج هو الاستنباط و
المناط هي العلة وتسميته مناطا اصطلاحا وعرف المصنف تخريج المناط بانه تعيين العلة
بابدا مناسبة لا بالاجماع وخرج بابدا المناسبة تعيين العلة بالطرد او الشبه او الدوران
قال ولي الدين وذكر الاقتران اي بين العلة والحكم من زيادة المصنف على ابن الحاجب
وهو بيان اعتماد المناسبة التحقيق ماهيتها كانهم يقولون المناسبة مع الاقتران دليل العلية وجعل
السلامة من القوادح قيدا في تسميته مناسبا انما هو بحسب الواقع والا فكل مسلك لا بد وان
يسلم من القوادح فالمناسب ما كان في صورة الحكم ولا يتعرض لبيان علة ذلك الحكم فيبحث المجتهد عن علة ذلك
الحكم ويستخرج ما يصلح مناطا له ان يقول الشارع حرمت الخمر فقط فيبحث المجتهد الاسكار
مناسبا للتحريم صيانة للعقل الذي هو مناط التكليف ونظام المصالح الدنيوية والاخروية
فيقال هو العلة ويحتج على عليته مع المناسبة بالقران والسلامة عن القوادح وتحقق الاستقلال بعدم
ما سواه بالسبر لانه لا يجد مثله ولا ما هو اوضح منه والسبر شرط في الاستقلال لا في العلية قال الحلي
ولا يكفي فيه قول المستدل بحثت فلم اجد والاصل عدم سواها لان المقصود هنا الاثبات بخلاف
ما تقدم في السبر فان المراد به النفي اي نفي ما سوى المستبقا وحكى المصنف في تعريف المناسب اقوالا
من اهلها احدها انه الملائم لافعال العقلاء عادة اي ما يجلب نفعا او يدفع ضررا اي ما يلزم من ربط
الحكم به ذلك وليس بجيد الذي قبله الا كونه قال ولي الدين ان التعريف الاول حكاه في المحصول

عن من العلل احكام الله تعالى والثاني عن من عللها قال ولما كان المعتمد قول الاشعري في عدم
تعليلها اختار المصنف الاول وهذا الكلام وان كان النقل فيه عن الامام صحيح ففي نقل هذا
الخلاف عليه نظر لان الكلام هنا انما هو في تعليل الاحكام لا الافعال والفقهاء مجمعون على تعليل الاحكام
وقد قال الشيخ ابن عرفة لم يحك الهندي ولا الآمدي الخلاف الا في الفعل دون الحكم وهو الصواب
الثالث وبه قال ابو زيد من الحنفية هو ما لو عرض على العقول السليمة والطباع المستقيمة تلقته
بالقبول قال الهندي وما ذكره ظاهر بالنسبة الى الناظر المجتهد اما المناظر اذا نوزع في ان المذكور
كذلك فقد يضيق عليه المجال فما قبله اولى وقال في الكلام على الشبه ان مما يفارق فيه المخيل الشبه
انه لو قدر عدم ورود الشرع لادرك العقل ملاحة المخيل لما يترتب عليه من الاحكام ولم يدرك
ملاحة الشبه الرابع ان المناسب وصف ظاهر منضبط الى آخره فخرج بالظاهر الخفي وبالمنضبط
ما لا ينضبط وبقوله يحصل عقلا الى آخره الوصف المستبقى في السبر والدائر في الدوران فان كان الوصف المناسب
خفيا اي من افعال القلوب اعتبر ملازمه وهو المظنة وقال الهندي ان تعلق الحكم به تخمين فلا بد من مظنة
تدل عليه كالايجاب والقبول في البيع والمعاطاة عند من يراها الدالة على الرضا وكالسكوت في البكر في
الاذن وان تعلق الحكم بشخص واحد كالنية في العبادات فتكفي هي ولا يقضي القاضي وهو غضبان فلا تعلقه
الى علته لا بمظنة المستبقية التي تختلف بالنسبة الى الاشخاص والاحوال فلا يعتبر ايضا الا المظنة
كتقدير السفر بمرحلتين او يومين قال الهندي وسواء تعلق الحكم في هذا التخصيص او تخصص وحد ص
وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا او ظنا كالبيع والقصاص وقد يكون محتملا سواء كحد الخمر او نفيه
ارجح كنكاح الآيسة للتوالد والاصح جواز التعليل وقد يكون بالثالث والرابع كجواز القصر
للمترفه فان كان فائتا قطعا فقالت الحنفية يعتبر والاصح لا يعتبر سواء ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقي
بالمغربية وما فيه تعبد كاستبراء الجارية التي اشتراها بائعها في المجلس ش اعلم ان المناسب ينقسم
باعتبارات احدها باعتبار افضائه الى المقصود وعدم افضائه اليه الثاني باعتبار نفس المقصود
من شرع الحكم يقينا كالبيع فانه شرع لاباحة التصرف وحصول الانتفاع بالمبيع الثاني ان يكون
حصوله مظنونا كمشروعية القصاص لكن المنزجر به اكثر من المقدمين وظاهر كلام المصنف
وغيره ان اعتبار هذين القسمين وصحة التعليل بهما متفق عليه الثالث ان يكون حصوله محتملا
احتمالا متساويا ومثله المصنف تبعا لابن الحاجب بحد الخمر لحفظ العقل وراوا ان حصول المقصود به
من الزجر مساو لعدمه لان كثرة المجتنبين له مساوية تقريبا لكثرة المقدمين عليه قال ولي الدين وفي

البدائع لا مثال له على التحقيق وهو الاقرب عندي والله اعلم الرابع ان يكون عدم حصوله ارجح من حصوله
كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد فان حصوله فيها ممكن عقلا لا عادة كذا مثل له المصنف وغيره
وفيه عندي نظر فان العادة تفيد القطع في بنت التسعين ونحوها وذكر المصنف ان الاصح وفاقا لابن
الحاجب جواز التعليل بالثالث والرابع تعليلا بالمظنة كجواز القصر للمترفه وقيل لا يجوز التعليل بهما
لان الثالث مشكوك في حصوله والرابع مرجوح الحصول الخامس ان يكون المقصود فائتا قطعا
وذكر له المصنف مثالين احدهما اذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم بالعادة قطعا عدم تلاقيهما و
الثاني اذا باع انسان جارية يملكها ثم اشتراها منه بائعها في المجلس فقد علم ومن المشتري انما يلحق
الولد في الاول ويجب الاستبراء في الثاني وبه قال الحنفية والاصح عدم اعتبار ذلك وعزاه ولي الدين
للجمهور وهذه المسألة عندي معنى مسألة ما اذا قطع بانتفاء الحكمة في صورة هل يثبت الحكم لمظنته
او ينتفي لتخلف حكمته وقد تقدم فيه خلاف وظاهر كلام ولي الدين ان المصنف انما غاير بين المثالين
لانهم يوجبون الاستبراء في مسألة الجارية لكن ليس تعليلا عندهم باحتمال شغل الرحم كما يقوله الحنفية
بل لكونه تعبدا ص والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني والضروري كحفظ الدين فالنفس
والعقل فالنسب فالمال والعرض ويلحق به مكمله كحد قليل المسكر والحاجي كالبيع والتحسيني غير
معارض القواعد كسلب العبد اهلية الشهادة والمعارض كالكتابة ش هذا التقسيم الثاني
للمناسب باعتبار المقصود نفسه وهو على ثلاث مراتب اولها الضروري وهو ما شرع لحفظ القواعد
الخمس وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال ويلحق بها العرض وهي على مراتب اعلاها حفظ
الدين ولاجله شرع الجهاد وقتل المرتد والزنديق وقتال اصحاب البدع المضلة ثم حفظ النفس
ولاجلها شرع القصاص ثم حفظ العقل ولاجله شرع حد الخمر ثم حفظ الانساب ولاجله شرع
حد الزنا وشرع اللعان ثم حفظ المال ولاجله شرع القطع في السرقة والضمان في المتلفات
ثم حفظ الاعراض ولاجله شرع حد القذف واللعان اذا رماها بالزنا ولم ينف النسب وجعل الهندي
القطع في السرقة والضمان في المتلفات ثم لحفظ الاعراض والحد شرع حد القذف واللعان وهو
الاخير ومنه يرد دليله المرقه وعطف المصنف العرض بالواو كالهندي وهو محتمل كما قال ولي الدين
لامرين احدهما ان يجعل دون الكليات فيكون الحاقه به الثاني ان يكون مراده بذلك مساواته
في تلك المرتبة الاولى قال الشارح والظاهر ان الاعراض تتفاوت فمنها ما يرجع الى الانساب كحفظ
القذف المفضي الى الشك في النسبة الى الآباء وهذا ارفع من الاموال وما سوى ذلك فهو دون الاموال

ومن الاصوليين من يتكلم في الحاق الاعراض بالكليات قولين والمعنى في ذلك ان الاعراض هل هي مما اجمع
التفات الشرع اليه قطعا في كل شريعة كالخمسة الاول ام لا والاقرب ان الاعراض معلوم من الشريعة
المحمدية قطعا قال الفهري واهمها الدين وما سواه وسيلة اليه وادناها المال واعترض الهندي الاصوليين
في قولهم ان الكليات الخمس مما علم التفات الشرع اليها قطعا في كل شريعة فان الخمر كان حلالا في اول الاسلام
والجواب عن ذلك ان اباحته في اول الاسلام مستفاد من البراءة الاصلية وليست بحكم على الصحيح كما وضع لغيره
ما لم يرد شرع نص بتحريمه ونحو هذا للشيخ ابي اسحق الشاطبي وايضا فقد يقال ان كلام الاصوليين انما
اقتضاء عدم اهمال الشرع لها في كل شريعة وذلك غير راد لجواز اباحته في وقت ما لمصلحة ويلحق بهذه
المرتبة ما هو كالتكملة لها كاعتبار المماثلة في قتل المرتد والمحارب واعتبار الكفاءة في القصاص وتحريم شرب
القليل من الخمر وتحريم الخلوة بالاجانب ولحفظ النصاب في القطع قال الفهري وغيره وهذا مما اختلفت فيه
الشرائع المرتبة الثانية وهي الوسطى ما شرع لدفع الحاجة كالبيع والاجارة وبه صرح الفهري وغير
واحد غير ان الفهري قال في كلامه اخر وليس من هذا تسليط الولي على تربية الطفل ورضاعه وشراء مطعومه
وملبوسه فان ذلك من باب الضروريات في حفظ النفوس قال وعلى هذا لا يبعد ان يكون مشروعية اصل البيع
من الضروريات فانه لا يمكن بقاء الحيوة بدون الاقوات في الغالب ولا يتوصل اليها الا بالمعاوضات
واختار الابياري ان الاجارة والبيع من قبيل الضروريات وقال امام الحرمين البيع ضروري بخلاف الاجارة
وجعل الفهري النكاح من الحاجيات وظاهر كلام الابياري انه من الضروريات لانه شرع لتحصيل النفوس ويلحق
بهذه المرتبة ما هو كالتكملة لها كخيار البيع المشروع للتروي كان البيع ليسلم عن الغبن وكالشفعة ورعاية
الاكفاء في النكاح وهو المثل في الصغيرة فانه ايضا الى دوام النكاح قال الابياري ونحو هذا اشتراط الشهود
في النكاح والظاهر انه تتميم للغاية وليس من اصلها لانه انما طلب لتفخيم امر النكاح والتمييز بينه وبين السفاح
لا لثبوت ذلك عند النزاع فيه لانه لو كان كذلك لكان الاشهاد على الاقرار يسوغ بعد العقد المرتبة الثالثة
وهو ما لا يرجع اليه من ضرورة ولا حاجة لكنه واقع موقع التزيينات والتحسينات واتباع احسن
المناهج في العبادات والمعاملات كخصال الفطرة واجتناب النجاسات وتحريم المستخبثات وسلب
الارقاء اهلية الولاية والقضاء والشهادة اظهارا لشرف هذه المناصب ومنه عند الابياري سلب
المراة منصب الولاية في النكاح ومنه عند بعض العلماء منع بيع النجاسات لان النجس مستخبث مستقذر
وجواز بيعه يدل على اقامة وزن له وذلك غير لائق بالعادات وقسم المصنف هذه المرتبة تبعا
لامام الحرمين الى قسمين قسم حل على خلاف القياس تشوفا لتحصيله وقسم لم تخالف فيه القياس قال وذلك كالطهارة

في تحصيل العتق بتكميل بعضه والسراية في ملك الغير بدون رضاه وتسويغ مكاتبة السيد عبده وبيعا ومنه
منه ماله ومعاملته معاملة الاجانب والثاني كسلب العبد اهلية الشهادة وكمال النظر
وقال الابياري المراد ما قال الامام في المكاتب اذ ثبت ان العبد لا يملك وان الكتابة عقد معاوضة
ولكن الكتابة عندنا ليست بعقد معاوضة بحال بل قال مالك ما يؤديه المكاتب من جنس الغلة هذا هو الصحيح
من المذهب ثم قال وهي مركبة من ثلاثة شوائب شائبة المعاوضة وشائبة التعليق وشائبة
الاستقلال ويتبين عليه من جهة شائبة المعاوضة التراضي من الجانبين على الصحيح من المذهب وقد
قيل بالجبر ترجيحا لجانب الاستقلال والتعليق اذ في العتق على اداء نجم من النجوم ولا جرم ضعف المعاوضة
لم يكن للسيد ان يخاصم عن المكاتب ولم يذكر المصنف لهذه المرتبة مكملها وذكره الشيخ ابو اسحاق في
قواعده ومثل له باداب الاحداث ومندوبات الطهارة والانفاق من طيبات المكاسب والا
خيار في الاضحية والعقيقة والعتق قال واعلم ان الحاجيات والتحسينيات كالتتمة
للضروريات والتحسينيات كالتكملة للحاجيات فان الضروريات هي اصل المصالح وكل تكملة فلها من
حيث هي تكملة شرط وهو الا يعود اعتبارها على الاصل بالابطال فانه متى عادت عليه بالابطال سقط
اعتبارها ومثاله الجهاد مع ولاة الجور فان الجهاد ضروري والولي شرط لذلك والعدالة مكملة فيه ولذلك
قال مالك لو ترك الجهاد معهم لكان ضررا على المسلمين ومثله الابياري بنفي الغرر في العقود فانه تكملة
لها لما يتوقع من خصام ونزاع ونفي جميع الغرر يسد ابواب المعاملات ونحوه جرت
المعاوضات والتكميلات انما تراعى اذا لم يفض اعتبارها الى ابطال المهمات فان افضى الى
ذلك وجب الاعراض عن التتمة تحصيلا للامر المهم ووجب المسامحة في الاغرار التي لا انفكاك
عنها مع يسارة ما يفوت وبين اليسير والكثير فروع تجاذب العلماء النظر فيها فمن مايل الى جانب
العقود ومن مايل الى جانب المنع وقد قال مالك يجوز ان يشترط الاجير طعامه وان كان يختلف
الاكل بين غير بعيد واغتفر الغرر اليسير في الاجل فاجاز البيع الى الحصاد ولم يغتفره في الثمن فلم يجز بيع
السلعة بدرهم او مقاربة والسبب في ذلك ان المضايقة في تعيين الاثمان وتقديرها اشد في
العرف كالمضايقة في الاجل وتعيين يومه تنبيهان الاول قد تقع اوصاف مترددة بين هذه المراتب
وقد يكون الوصف الواحد ضروريا وحاجيا وتتميميا بحسب الاضافات كالنفقة فانها على النفس
ضرورية وعلى الزوجة حاجية لانها في معنى المعاوضة وعلى الاقارب تتميمية الثاني قال الامام
ونحوه للفهري هذه المراتب تجري فيها التعليل بالحكمة وجزئياتها وهناك قسم اخر لا يلوح فيه تعليل

يجري بالكلي كالعبادات البدنية فانه انما يعقل من شرعها معنا كلي وهو مرون العباد على شرع الانقياد
بتعهد تجديد العهد بعقود الايمان وتحقق الاستسلام والانقياد لمطالعة الاوامر والنواهي
وهو يفيد مداومة الاذكار والاوراد قال الله عز وجل فان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر ولذكر الله
اكبر وقد بسطنا القول في الشرح الكبير في بيان التعليل بالكلي والجزئي في المراتب المتقدمة من كلام امام
الحرمين والابياري فليطالع فيه (ص) ثم المناسب ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في
عين الحكم فالمؤثر وان لم يعتبر بهما بل بترتيب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملائم
وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغايه فلا يعلل به والا فهو المرسل قبله مالك مطلقا وكذا امام
الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير ورده الاكثر مطلقا وكمن امام الحرمين ... مثلا ثم
عليهم بالحكم ... وهو في العبادات وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لانها مادل الدليل
على اعتباره فهي حق قطعا واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لاصل القول به قال والظن القريب
من القطع كالقطع (ش) هذا التقسيم الثالث للمناسب بحسب اعتباره في نظر الشرع واهداره وانقسامه
بحسبه الى ثلاثة اقسام احدها ما شهد الشرع له بالاعتبار وينقسم الى مؤثر وملائم فالمؤثر ما اعتبر
فيه عين الوصف في عين الحكم بنص او اجماع مثال النص حديث قوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره
فليتوضا فانه دل على اعتبار عين مس الحدث في عين الحكم الصغر في ولاية النكاح ... في احيا الذكر فطرد ذلك
في الاشيا وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص او الاجماع بل باعتبار ترتيب الحكم على وفق الوصف
حيث ثبت معه ولو باعتبار جنسه في جنسه فهو الملائم وهو على ثلاثة اقسام احدها ما اعتبر فيه
عين الوصف في جنس الحكم ومثاله ثبوت الولاية للاب في النكاح على الصغير كما ثبت ولاية المال
لجامع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية
المال فانهما نوعان من التصرف فعين الصغر معتبر في جنس الولاية الثاني وهو ما اعتبر فيه جنس الوصف
في عين الحكم ومثاله ما لو قيل الجمع جائز في الحضر مع المطر ولم يرد فيه نص قياسا على السفر بجامع الحرج
والحكم رخصة الجمع وهو حكم واحد والوصف الحرج وهو جنس الثالث ما اعتبر فيه جنس الوصف
في جنس الحكم ومثاله ما لو قيل يجب القصاص بالمثقل قياسا على القصاص بالمحدد بجامع كونهما جناية
عمدا عدوانا فالحكم مطلق القصاص وهو جنس لقصاص النفس والطرف والوصف الجناية وهي جنس
على النفس والطرف ايضا ومنه قول الموجبي ... عند فلان قال الهندي واتفقوا على تسمية الاول وهو ما
اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم مؤثرا وعلى تسمية ما اعتبر فيه الجنس في الجنس ملائما واختلفوا في

القسمين الباقيين والحقهما الهندي بالملائم والحقهما الشريف بالمؤثر وقال الابياري ذهب اكثر علماء الامة
الى قبول الملائم وذكر عن ابي زيد من الحنفية انه لا يقبل الا المؤثر لكنه اورد امثلة عرف انه يقول
بالملائم ايضا مؤثرا فان قدرنا موافقته فقد حصل اطباق القايسين على قبول الملائم ولم يتعرض المصنف
لذكر الغريب وذكره الامام والغزالي والابياري والهندي وغيرهم وهو كون الوصف المفارق للحكم
مناسبا غير انه لم يعهد من الشرع الالتفات الى التعليل بجنسه قال الهندي والتعليل به مختلف
بين النظار والاقرب قبوله وله امثلة منها تعليل حرمان القاتل الارث بالمعاقبة بنقيض
مقصوده حتى يلحق به توريث المبتوتة في مرض الموت معاقبة للزوج بنقيض مقصوده قال الابياري
ولو قيل القتل جناية والحرمان عقوبة فيعلل به لكان من قسم الملائم لا الغريب ونحوه للغزالي
ومنها تحليل الخمر بالنقل اي بان يصنع خلا ومنها تحريم بيع الاشيا النجسة قياسا على الميتة
بنا على النجاسة وهو معنا غريب لم يعهد تاثير النجاسة في منع البيع ولا له نظير في الشرع ومنها تعليل
حرمة التفاضل في الاشيا الستة لشرفها قال الشرف يقتضي تضييق الطريق والتعريف ينبغي
ان تضيق الطريق الموصلة اليه وقيل انه من قسم الملائم فان الابضاع لما كانت شريفة ضيق الشرع طريق
تحصيلها فلا تباح الا بنكاح او ملك واختار اعتباره الهندي وقال في اخر كلامه الذي يقتضيه
مذهب مالك التفصيل بين العبادات والمعاملات فلا يجري في العبادات بالمعاني الغريبة
وان كانت ظاهرة لانه لم ينظر الى الشريعة نظرا واحدا بل نظر الى كل قاعدة على انفرادها في الغالب
في القواعد المتعلقة بالاغراض العاجلة من البيع والنكاح وفصل الخصومات وقضية الاجارات والقصاص
والحدود وغيرها الالتفات الى المعاني والتعبدات في هذه القواعد قليل فاذا ظهرت فيها المعاني
المناسبة وان كانت غريبة وجب اعتبارها الى اسناد المعنى المناسب مع استقرا العادة بالتعليل وهذا
المعنى مفقود في قاعدة العبادات القسم الثاني ما شهد الشرع باهداره وعدم اعتباره ومثاله ايجاب
شهرين متتابعين في الظهار بالنسبة الى من هو اقوى زاجر له عن المعاودة قال هذه المصلحة وان كانت
مناسبة فالدليل قد دل على اهدارها وليس من ذلك الا فتوى ... بتقديم الصوم على العتق في كفارة
انتهاك صوم رمضان بالفطر عند من يرى الكفارة على التخيير وما ذكره الامام وغيره في ذلك انما هو بنا
على اصل مذهبهم انها على الترتيب كالظهار القسم الثالث المرسل وهو ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا
اهدار ولكنه على سنن المصالح وتلقته العقول بالقبول واختلف في العمل به على مذاهب احدها
رده وبه قال القاضي ابو بكر وابن ... وقد قال الابياري ما ذهب اليه الشافعي هو عين مذهب مالك

وقد رام الامام التفرقة بين المذهبين وهو لا يجد الى ذلك سبيلا ابدا ثم قال نعم ما ذكره من التقييد
لقول الشافعي من التقريب من قواعد الشريعة ما ماخذه وما المراد به وفي اي جهة يشترط
التقارب اهي في وجود المصلحة ام في وجه اخر اقرب من ذلك فان اكتفى بمجرد التقارب في المصلحة اعملت
جميع المصالح فان اشترط الاشتراك في الوجه الاخص فهو الوقوف بعينه وبين الدرجتين رتب في
القرب والبعد لا تنضبط بحال وقد اطال الكلام في المسئلة ورد على القاضي والامام فيما قالا وقال
اذا نظر المنصف القضية الصحابة رضي الله عنهم تبين له انهم كانوا يتعلقون بالمصالح في وجوه
الراي ما لم يدل الدليل على الغاء تلك المصلحة قال وهو امر مقطوع به عن الصحابة ونحوه للقرافي وقد
عدد في شرح المحصول من وقائع الصحابة الذي اعتمدوا فيها على مطلق المصلحة من غير نظر
الى اصل يبنى عليه وقال ان مجموع ذلك يفيد القطع وما نسبه امام الحرمين الى مالك من جواز
قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها قال القرافي قد انكره المالكية ولا يوجد ذلك في كتبهم انما هو في
كتب المخالفين لهم وكذلك ما ذكر من ان مالكا يبيح في العقوبات قطع الاعضاء ليس بصحيح انما هذا
على ما قال الابياري مما دل الدليل على اهداره فان الشرع انما اباح اتلاف الاعضاء في القصاص دون التعزير
والحمد فقد نقض الابياري رحمه الله تعالى بالرد على ما نسبه امام الحرمين من هذا الباب لمالك وقال الامام
في ترجيح الاقيسة اذا وجدنا اصلا واستنبطنا منه معنا مناسبا فيكفي والحالة هذه الا ما فيه
الامام من اصول الشريعة ويكفي في الضبط استناده الى اصل متفق عليه في الحكم واحتج بفعل الصحابة
ثم قال فاما المعنا الذي لا نجد له مستندا ولا اصلا فهو الذي سميناه الاستدلال ونحن نرى التعلق به
كما مهدنا القول فيه والمجوز للتعلق عندنا بكل مصلحة ولم يرد ذلك عنه فيما سبق ولا وجه له
الا تناقض القول وعدم التحقيق في النقل الاول فهذا كلام الامام يدل على انه استرسل في القول
بالمصالح وحكى الابهري عن الامام مذهبا اخر على ما نقله الهراري عنه في المحصل لانه قال الصحيح
عندنا ان الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يتصور حتى يحكم عليه بنفي واثبات والوقائع لا حصر
لها وكذا المصالح وما من مسئلة تفرض الا وفي الشرع دليل عليها اما بنفي او اثبات ثم استدل
على ذلك وقال القرافي في شرح المحصول يحكى ان المصالح المرسلة من خصائص مذهب مالك وليس كذلك
بل اشتركت فيه جميع المذاهب فانهم يعللون ويفرقون في صور النقوض وغيرها ولا يطالبون انفسهم
باصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المصلحة ثم ان الشافعية يدعون انهم ابعد
الناس عنها وهم قد اخذوا منها باوفر نصيب حتى جاوزوا فيها هذا امام الحرمين قدم مذهبهم ووضع كتابه الغياثي

ضمنه امورا من المصالح التي لم يوجد لها في الشرع اصلا يشهد لخصوصها وكذا فعل الماوردي في كتاب الاحكام
السلطانية فانه توسع في ذلك توسعا كثيرا لم يوجد لها الحكم الا اليسير وذكر بعض امثلة مما ذكر
ثم قال فلو قيل ان الشافعية هم اهل المصالح المرسلة دون غيرهم لكان ذلك هو الصواب وذكر المصنف
في ذلك قولا ثالثا في اعتبار المرسل وهو التفريق بين العبادات والمعاملات وانه يقبل في المعاملات
دون العبادات كما ذكره الابياري عن مذهب مالك في الضرب الثاني المرسل لما ذكره ولي الدين هنا
عندما اراد له وقال الغزالي المناسب الذي لا يشهد له اصل معين ان وقع في الرتبة الاخيرة يعني التحسين
لم يقبل وان وقع في الحاجية فقال في شفاء الغليل انه يقبل وقال في المستصفى لا يقبل وجعل القبول
في رتبة الضروريات بشرطين احدهما ان يكون كلية الثاني ان يكون قطعية قال وحينئذ لا يبعد
ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد ومثله بالكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو رمينا الترس
لقتلنا مسلما من غير ذنب وهذا لا عهد لنا به في الشرع ولو كففنا عنه لتسلط الكفار على جميع المسلمين
فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا فلقائل ان يقول الترس مقتول لا محالة فيجب حفظ المسلمين اجمعين
فانه اقرب الى مقصود الشرع واحترز بالقطعية من الظنية وبالكلية من الجزئية كتغريق واحد
من اصحاب السفينة لتخلص الباقين واعترضه الابياري بان قال ما قاله غير صحيح ولم يبد دليلا
على ما ادعاه بل اقتصر على مجرد الدعوى واعتبار القيود الثلاثة وهي كونها ضرورية قطعية كلية امر
لا يتصور ولا وقوع له في الشريعة اصلا وقال المصنف ان فرض المسئلة بالشروط المذكورة مما علم
من الشرع اعتباره قطعا وليس من المرسل المختلف فيه قال الغزالي والظن القريب من القطع كالقطع

ص مسئلة المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم راجحة او مساوية خلافا للامام ش

اختلف في الحكم الثابت بوصف مناسب على وجه يستلزم من شرعه مفسدة راجحة او مساوية هل تنخرم
المناسبة لاستلزامها لما ذكر فلا يكون الوصف علة ام لا والمختار انخرامها اذ لا مصلحة مع مفسدة راجحة
او مساوية وصرح الامدي بان الخلاف في الراجحة والمساوية معا ونقل ولي الدين عن كلام المصنف ان
الخلاف لفظي وهو ان هذا الوصف هل بقي فيه مع ذلك مناسبة ام لا مع الاتفاق على انه غير معمول به ونحو
المحل وقال فعلى الاول يكون تخلف الحكم لعدم المقتضي وعلى الثاني لوجود المانع وليس من فروع هذه
المسئلة عندي ما ذكره ولي الدين من ان المسافر اذا سلك الطريق البعيد لغير غرض من انه لا يقصر لان انخرام
المناسبة هنا لم يكن لاستلزامه مفسدة بل لعدم حصول المعنى الذي شرع القصر لاجله وهو رفع الحرج
عن المكلف لوجود السفر الذي هو مظنة المشقة ومن فروعها عندي وكالاسير من ايدي المشركين

بالسلاح ونحوها ومما ينبغي ان ينتبه اليه الناظر في هذه المسئلة النظر في مآلات الامور فلا يحكم
المجتهد على فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام او الاحجام الا بعد نظره الى ما يؤول اليه
وربما ظهر في الفعل انه مشروع لمصلحة تستجلب او مفسدة تدرأ عنه او مصلحة تندفع به
ولكن ماله على خلاف ذلك قال الشيخ ابو اسحاق الشاطبي وهذا مجال للمجتهد صعب المورد الا انه عذب
المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة وقد قال ابن العربي عند ذكره لذلك قد زعم ان الناس
اختلفوا في ذلك وهو متفق عليه بين العلماء فافهمه وادخره محل السادس الشبه
منزلة المناسب والطرد وقال القاضي هو المناسب بالتبع ولا يناسب بالذات مع امكان قياس العلة اجماعا
فان تعذرت فقال الشافعي حجة وقال الصيرفي والشيرازي مردود واعلاه قياس غلبة الاشباه
في الحكم والصفة ثم الصوري وقال الامام المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم او مستلزمها ش
الطريق السادس من الطرق الدالة على العلة الشبه وقد اختلف في تصوره وحجيته اما تصوره
فقد شكى صعوبته الامام والغزالي وغيرهما وقال الهندي لم يتيسر تصويره الا للحذاق فقيل انه عبارة
عن تشبيه اسنادها بين محلين على الجملة ويغلب على الظن استواؤهما في الحكم وقيل ما يوهم الاشتراك في
مخيل قال وبالجملة فكل وصف للحكم اما ان يظهر فيه ربط الحكم بمصلحة اولا والثاني الطرد والاول
لا يخلو اما ان تظهر فيه جهة الصلاح اولا والاول المخيل والثاني الشبه هو المناسب بالتبع وحكى
الابياري عنه انه قال الخاصية التي بها تفارق التشبيه عن الطرد هي ايهام الاشتمال على مخيل وهو
قريب من القول الثاني في كلام الهندي وقد حكى الشيخ ولي الدين هذا الشبه في عبارة المصنف عنه بالالتزام وقال
ومثاله الطهارة لاشتراط النية فانها من حيث هي لا تناسب اشتراط النية لكنها تناسب من جهة انها
عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ثم ان هذا الحكي عن القاضي والمصنف وغيره والذي
في مختصر التقريب انه الحاق فرع باصل لكثرة اشباهه للاصل في الاوصاف من غير ان يعتقد ان الاوصاف
التي شابه الفرع فيها الاصل علة حكم الاصل وحكى الامدي عنه ان الشبه هو قياس الدلالة وسياتي
قال الهندي ومما يفارق فيه المخيل الشبه انه لو قدر عدم ورود الشرع لادرك العقل صلاحية
المخيل لما يترتب عليه من الاحكام حتى ظننت المعين له ان الحكم صفة للمحلة ولو قدر عدم ورود الشرع
لم يدرك العقل صلاحية الشبه لذلك فان كون الفعل المعهود العمل حيث انه مناسب للاعتداد
عنده اما اشتراط النية في الطهارة فلو لم يرد الشرع باشتراطها في التيمم لما انكر اعتبارها في
الوضوء بجامع انها طهارة حكمية ولولا استقرار الشرع بان في الجنابة على طرف الحرف دينه

لما امكن ان يوجب في طرف العبد نصف قيمته على قول فان نسبة يده الى نفسه كنسبة يد الحر الى نفسه
حتى يقدر بعض العلماء هذا الشبه الخاص على قياس المعنى العام في ايجاب قيمة ما نقص بقوائمه بالنسبة
الى قيمة جميعه كما في البهيمة وهذا الثاني اعني قياس المعنى العام هو الذي اعتمده مالك في المسئلة وردا
ان عليه قدر ما نقص من قيمته الا ان يذهب ذلك المقصود من قيمته فيضمن قيمته واذا ثبت هذا
فالمعول على عدم قبول الشبه مع امكان قياس المعنى اي المناسب قال الهندي شرط التعليل بالشبه
واعتباره يريد على القول به ان يكون اعتباره بتأثيره ملائمة وعدم المناسب وهو ما مثله او اولى ولا
يعرف ذلك الا بالسبر واشتراط فيه وفي المخيل ان لا يكون استقلالها علة لا في اصل اعتباره واذا اعوز رت
العلة المناسبة فاختلف في قبول الشبه فذهب الشافعي واصحابه الا المروزي الى قبوله وذهب
الصيرفي والشيرازي واكثر اصحاب ابي حنيفة الى رده وتردد فيه قول القاضي فقبله مرة ورده
اخرى وذكر ولي الدين عن الشيخ ابي اسحاق انه نازع في صحة القول به عن الشافعي فقال انما اراد ترجيح
احد العلتين في الفرع لكثرة الشبه وفرق الامام في البرهان بين انواع الشبه فقال اما استدعى
الاشباه الى مثلوكه في تخيل العقل على العاقلة او الى معان كلية كتقديره ارش اطراف العبد وافتقار ✓
الوضوء الى النية التي يتبعه بد كم من غير ضرورة وما كان من الاشباه يتعلق بالمقصود كتعليل تحريم
التفاضل في الربا بالطعم فهذا الاعتقاد الان ترد منه صرح لا التعليل قال الابياري ولم يات على هذه
التفرقة بدليل والذي يختاره الامام بين هذه المراتب واستمر كلام الهندي فيما تقدم ان شرط اعتبار
الشبه ان يكون اعتباره بتأثيره املائمة ونحوه حكى الامدي عن بعض الشافعية وقول المصنف واعلاه
قياس غلبة الاشباه في الحكم والصفة معناه عند ولي الدين تردد الفرع بين اصلين يشبه احدهما
في كثرة الاحكام والصفات فيلحق به ومثاله في غلبة الاحكام ما اعتمده الشافعي في ايجاب قيمة العبد
اذا اتلف بالغة ما بلغت لشبهه في كثرة احكامه بالاموال وبهذا مثل الامام قياس الشبه ثم اختار المصنف
في شرحه لا يتناوله وصرح الابياري والغزالي بان مسئلة العبد هذه ليست من مسائل قياس الشبه
المختلف فيه بل من قياس العلة لان العبد نفس كالحر ومال كالفرس وبدل المال غير مقدر وبدل النفس
مقدر فاذا تعارض المناطان وجب الترجيح فاذا ثبت رجحان احدهما وجب الاعتماد عليه وكان من باب
قياس العلة لا الشبه وقال الهندي الشبه تارة يعرف بكثرة الاحكام كمسئلة العبد وتارة بالاشتراك
في الخاصية كالحاق الاقوات بالبر والشعير في الربا والحاق ما يتفكه به تارة ويقتات تارة ويؤدم
به الحر كالتين والتمر وتارة يعرف الشبه بالخلقة وهو الصوري وهذا منه ما هو معتبر بالاتفاق

كالمثل الواجب في جزاء الصيد وصحح الابياري والغزالي بان تفسير الشبه بهذا الاصح قال الابياري الا انه
يريد بهذا القائل ان هذا النوع بما اشبهه وليس من محل النزاع فلا قياس ومنه ما هو مختلف فيه
وقد يرجح بعض من يجري بالشبه الصوري لضعفه كالحاق احد الشهدين بالآخر في الوجوب او الندب وكالحاق
المني بالبيض في تولد الحيوان الطاهر منه في طهارته ومثله ولي الدين بقياس الخيل على البغال في سقوط
الزكوة وكذا في تحريم الاكل قال ورجح على المصنف ان الشافعي لا يقول بالشبه الصوري كما بينه ابن برهان
وعزاه الامام في البرهان الى القول به لاحمد قاله في الجلوسين ولابي حنيفة في التشهدين وحكاه الامام الرازي
المعتبر المشابهة لعلة الحكم او مستلزمها معناه ان الشبه سواء كان في العلة او في الوصف او [illegible] لازمها
وهو الحكم او الصورة عملا بمقتضى الطريقة في الجميع تنبيه تعبير المصنف في قوله بالطرد منزلة بين المناسب
والطرد تبع فيه للامام في المحصول واعترضه القرافي بان قال فيما اشتهر عند السنة جماعة من الاصوليين
والجدليين ان هذا اسم الطردي بما شذ [illegible] وان الطرد هو اقتران الحكم بجملة صور في الوصف وهو احد الطرق
الدالة على علية الوصف على الخلاف فيه فالطرد غير الطردي وفيما قاله نظر لان المراد هنا الطرد الذي
هو احد الطرق لا الطردي الذي لا مناسبة له بدليل اطلاقهم ما تقدم في تعريف الشبه ص السابع
الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف ويعدم عند عدمه قيل لا يفيد وقيل قطعي والمختار
وفاقا للاكثر ظني ولا يلزم المستدل نفي ما هو اولى منه فان ابدا المعترض وصفا اخر ترجح جانب المستدل
بالتعدية وان كان متعديا الى الفرع عند مانع العلتين او الى فرع اخر طلب الترجيح ش
المسلك السابع الدوران وسماه امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب الطرد والعكس وهو
ان يوجد الحكم عند وجود وصف ويعدم عند عدمه قال الامام وقد يكون في صورة واحدة
وفي صورتين مثال الاول ان عصير العنب قبل ان يصير مسكرا كان حلالا فلما صار مسكرا صار حراما
فلما زالت الخمرية وصار خلا صار حلالا ومثال الثاني قول الحنفي في زكاة الحلي كون الذهب جوهر
الاثمان يوجب الزكوة بدليل ان التبر لما حصل فيه ذلك الجوهر وجبت الزكوة فيه وسائر الاشياء
كالدواب والعبيد لما لم يحصل فيه ذلك لم تجب الزكوة فيه واختلفوا في دلالته على العلة فذهب الاكثر الى
انه قد يفيد ظن العلية قال الهندي وهو قول عامة الفقهاء مالك والشافعي وابي حنيفة واتباعهم وجماعة
الامامان والبيضاوي والمصنف وقال القاضي ابو بكر الطبري وهو من خير مجلس القاضي ابي الطيب
ان هذا المسلك من اعلى المسالك المظنونة وقال امام الحرمين وكاد يدعي افضاؤه الى القطع [illegible] في قوله
القاضي ابو بكر وذكر غيره عن القاضي انه لا يفيد علما ولا ظنا ونحوه للاسفراييني واختاره الآمدي وابن

وابن الحاجب وغيرهما وذهبت المعتزلة الى انه قد يفيد العلم كذا ذكره الهندي عنهم وعبارة المصنف لا
تنفي ذلك بل تقتضي افادته العلم مطلقا وذكر القرافي عن المتشوفين ان قال الدوران هو عين
التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع وقد لا تصل الى ذلك وهذا هو منشأ الخلاف فاذا الحق
التفصيل بين كثرة التكرار وقلته ونحوه للابياري قائلا وانما الامر الغامض في دعوى التعليل
على مجرد الاقتران في النفي والاثبات من غير زيادة ثم ذكر المصنف انه لا يلزم المستدل
نفي ما هو اولى من هذا الوصف المطرد المنعكس بالعلية ومن ادعى وصفا غيره ابداه وذكر
ولي الدين ان الجدليين مطبقون على ذلك وذهب القاضي ابو بكر الى انه يلزمه ذلك قال الغزالي
وهو بعيد في حق المناظر متجه في حق المجتهد فان عليه تمام النظر ليحصل له [illegible] فان ابدا
المعترض وصفا اخر ترجح وصف المستدل بالتعدية بناء على ترجيح العلة المتعدية على القاصرة
فان كان متعديا الى الفرع المتنازع فيه بني الامر على جواز التعليل بعلتين فان منعناه [illegible] والا فلا
وان كان متعديا الى فرع اخر غير المتنازع فيه طلب ترجيح احد الوصفين على الاخر بدليل من خارج فلو
كان وصف المستدل غير مناسب ووصف المعترض مناسب قدم قطعا تنبيه قال ولي الدين
عدل المصنف عن تعبير البيضاوي بالباقي في قوله بوجود وصف الى التعبير بعدد لانه قد يوهم من
التعبير بالباقي المناسبة والكلام هنا في الدوران المجرد عنها قال وقوله يعدم مرجح لانه ليس
بالعلة قطعا وعند الفصل لازم ولو عبر بالانتفاء كالبيضاوي وغيره لكان اولى ص الثامن
الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف والاكثر على رده قال علماؤنا قياس المعنى مناسب والشبه تقريب
والطرد تحكم وقيل ان قارنه فيما عدا صورة النزاع افاد وعليه الامام وكثير وقيل تكفي المقارنة
في صورة وقال الكرخي يكفي المناظر دون الناظر ش الثامن من طرق العلة عند قوم الطرد وعرفه
المصنف بانه مقارنة الحكم للوصف واختلف في دلالته على العلية فذهب الاكثر الى رده قال
الابياري الا ان يجتهد بسبر وتقسيم او يعلم الناظر من عادة الشرع ملاحظة ذلك الوصف قال
الامام في البرهان وذهب طوائف من اصحاب ابي حنيفة الى انه حجة ان سلم عن الانتقاض وجرى
على الاطراد وقال الامام وكثير منهم انه ان قارنه فيما عدا صورة النزاع افاد الحاقا للفرد النادر بالا
غلب ورجحه سراج الدين وذهب الكرخي من الحنفية الى ان التعليق به مقبول جدلا ولا يسوغ
التعويل عليه فتيا ولا عملا ص التاسع تنقيح المناط وهو ان يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف
خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالاعم او تكون اوصاف فيحذف بعضها ويناط بالباقي

اما بتحقيق المناط فاثبات العلة في احاد صورها كتحقيق ان النباش سارق وتخريجه مر ش السكر
التاسع التنقيح ماخوذ من تنقيح النخل وهو ازالة ما يستغنى عنه وابقاء ما يحتاج اليه وقال الابياري
هو لغة التهذيب يقال نقح العظم اذا هذبت اخلاقه وكلام منقح اي لا حشو فيه وهو قسمان
الاول ان يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوص ذلك الوصف عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط
الحكم بالمعنى الاعم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان ذكر الغضب مقرون
بالحكم يدل بظاهره على التعليل بالغضب لكن قد ثبت بالنظر والاجتهاد انه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه
من الدهش والتشويش المانع من استيفاء الفكر فيحذف خصوص الغضب ويناط الحكم بالمعنى الاعم
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان ذكر الغضب مقرون بالحكم يدل بظاهره
على التعليل بالغضب لكن قد ثبت بالنظر والاجتهاد انه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهش
والتشويش المانع من استيفاء الفكر فيحذف خصوص الغضب ويناط الحكم بالمعنى الاعم ومن هذا
النوع اختلف في محل الاجتهاد كوجوب الكفارة في الفطر في رمضان بالجماع هل هو لخصوصه او لا
نها كحتى يلحق الاكل عمدا وكتعليل الولاية بالصغر هل لكونه صغيرا او لما اشتمل عليه من عدم
استيفاء النظر والمعرفة بالعواقب ومنه قول الراوي سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد
القسم الثاني ان يكون المدلول عليه اوصافا فيحذف بعضها ويناط الحكم بالباقي ومثاله قول
الراوي جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم يضرب وجهه وينتف شعره ويقول هلكت واهلكت
واقعت اهلي في رمضان فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فكونه اعرابيا
لا اثر له في وجوب الكفارة فان الناس في الشرع سواء وكذلك لا اثر لقوله يضرب وجهه وينتف
شعره وكذا قوله امراتي فان السرية كذلك ولو زنا لاجزي وانما الموجب للكفارة خصوص الجماع
او الانتهاك هذا تنقيح المناط وتقدم تخريجه واما تحقيقه فهو اثبات العلة في احاد الصور كتحقيق
وصف السرقة في النباش ومنه تقدير المقدرات والكفاية في نفقات الزوجات والقرابات
وايجاب المثل في قيم المتلفات وارش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد ومنه تحرير العدد
والولاية للمحجور ذلك فالمناط في جزاء الصيد مثلا معلوم بالنص وكون الشاة مثلا للغزال مدرك
بالاجتهاد وكذا القول في الامثلة المذكورة وما هو في معناها وقد تقدم من الخلاف بين الامة
في قبول هذا النوع قال الشيخ ابو اسحاق الشاطبي وهذا النوع اعني تحقيق المناط لا بد من الاجتهاد
في كل زمن ولا ينقطع اذ لا يمكن التكليف الا به ص العاشر الغاء الفارق كالحاق الامة بالعبد

في السراية وهو والدوران والطرد يرجع الى ضرب شبه اذ يحصل الظن في الجملة ولا يعين جهة المصلحة
ش العاشر الغاء الفارق وحاصله راجع الى ان المنطوق به لا مدخل له في التاثير وقال
الهروي وجه دلالته انه اذا لم يفارق الفرع الاصل الا فيما لا يؤثر فينبغي اشتراكهما في المؤثر وهو
الجامع المستبقا او بعضه وانه كان فلا بد من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع وهو قسمان الاول
مقطوع به وقسمه الامام في البرهان الى ما علم صريحا كالحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه
والى ما علم بالنظر كالحاق الامة بالعبد في السراية ومنه الحاق العبد بالامة في تشطير الحد
والمراة بالرجل في الفلس وذكر ولي الدين ان الحاق الامة بالعبد في السراية لا يلحق به رجحه
قطع الحاسان بالحظ في العبد استقلالا لما ليس من وظائف المراة كالجهاد والجمعة وغيرهما
الثاني المظنون وهو ما لم يقطع فيه بنفي الفارق ومثاله الغزالي بما اذا اضاف العتق الى عضو
معين فانه يسري كما اذا اضافه الى النصف لان اليد بعض ولكن بعضها هذا او تغليب على بعض
المجتهد من المساوات قال الهروي والنفي راجع عند التحقيق الى ضرب من الشبه ومن الدوران والسبر
الى الجميع يغلب على الظن من حيث الجملة ولا يشير الى تعيين جهة الصلاح وهو الشبه نفسه
وان تخصص كل واحد منها باسم خاص لاختلاف النظار في بعضها ولان الاسم اذا شمل اخص
وصف وحمل المصنف عوض السبر الطرد يعني عند القائلين به وظاهر كلامه ان كونه
راجع الى الشبه لا يختص بالمظنون وهو ظاهر كلام امام الحرمين في البرهان وحكى الابياري عن بعض
الناس ان الدوران يلتحق بابواب الايماء والذي في البرهان ما ذكر المصنف قال الهروي والقطع
هو الملقب بالقياس في معنى الاصل عند الجمهور وذكر الامام في البرهان اختلاف الاصوليين في تسمية
هذا النوع قياسا قال الابياري وهو ظاهر كلام الامام ان سبب الخلاف انما هو كونه معلوما وعلى
هذا الراي انما يطلق لفظ القياس على المظنون فقط وهو غير صحيح لتقسيم العلماء القياس الى مقطوع
به ومظنون وايضا على اصطلاحه لا فرق بين ان يكون الالحاق لاجل ثبوت العلة او لاجل عدم
الفارق على وجه مقطوع به وذهب ابو حامد الى ان الخلاف مختص بما اذا كان طريق الالحاق
نفي الفارق ص خاتمة ليس تاتي القياس بعليه وصف ولا العجز عن افساده دليل
عليته على الاصح فيهما ش ذكر المصنف في هذه الخاتمة طريقين احدهما زعم بعض الاصوليين
انها دالة على كون الوصف علة الاولى اذ لا كان الوصف على تقدير كونه علة يتاتى معه القياس
وعلى التقدير عدم عليته لا يتاتى معه فيحسن ان يكون علة لاستلزامه العمل بالقياس المامور به

ورده الجمهور بان تأتي القياس متوقف على كون الوصف علة فلو اثبتنا كونه علة به لتوقف ثبوته
عليه ولزم الدور الثانية ويعزى للشيخ ابي اسحاق ان العجز عن الاعتراض عليه دليل على صحته كما
قال الهندي وهو معارض بان يقال له عجزكم عن اقامة الدليل على صحته دليل على بطلانه والعجز في المعجزة
لا يكفي ما لم ينضم اليه وقوع الخارق والموافق لتحدي الرسول ثم العجز المعتبر في ذلك عجز كل من يتحدى
به عليهم من اهل ذلك الشان كالتحدي بالبلاغة والفصاحة على البلغا والفصحا وقلب العصا ثعبانا
على السحرة واحيا الموتى وابرا الاكمه والابرص على الاطبا **من القوادح** منها تخلف الحكم عن
العلة وقال الشافعي وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح وسموه تخصيص العلة **ب** وقيل في المستنبطة
وقيل عكسه وقيل يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط وعليه اكثر فقهائنا وقيل يقدح الا ان يرد على
جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وقيل يقدح في الحاضرة وقيل في المنصوصة الا بظاهر عام
والمستنبطة الا لمانع او فقد شرط وقال الامدي ان كان التخلف لمانع او فقد شرط او في معرض الاستثنا
او كانت منصوصة بما لا يقبل التاويل لم يقدح والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب ومن
فروعها التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها **ش** لما فرغ المصنف
من ذكر اركان القياس وشروط كل ركن والشروط الدالة على علية الوصف ذكر ما يرد على ذلك
فمنها النقض والتخلف فيه راجع الى احد شرائط العلة وهو الاطراد وقد اختلف النظار في كون
هذا الاعتراض قادحا على مذاهب احدها انه قادح مطلقا وهو اختيار المصنف وعزاه للشافعي
حيث نص عليه ابن السمعاني في القواطع انه مذهب الشافعي وجميع اصحابه الا القليل منهم وقال
الغزالي في شفا الغليل لا يعرف للشافعي فيه نص الثاني غير قادح مطلقا وعزاه المصنف للحنفية
وقد زعموا انهم لا يسمونه نقضا بل تخصيصا وذكر ولي الدين عن ابن السمعاني انه لم يحك هذا المذهب
الا عن العراقيين منهم وادعى ابو زيد انه مذهب ابي حنيفة واصحابه وحكي عن الخراسانيين منهم القول
الاول الثالث انه قادح في المستنبطة دون المنصوصة وعزاه في البرهان للاكثرين فمثاله في
المستنبطة سلم الرابطي والدراهم في الحديد ونحوه فانه جائز مع وجود القدر ومثاله في
المنصوصة تخلف القصاص في القتل العمد العدوان عن قتل الاب لولده فان كون القتل العمد العدوان
كان علة مستفادا من قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا الرابع عكس
الثالث وهو انه يقدح في المنصوصة دون المستنبطة هكذا حكى هذا القول المصنف تبعا
لابن الحاجب لكن ذكر ولي الدين ان المصنف قال في شرحه للمختصر ان مراده لا يقدح في المستنبطة

الا لمانع او عدم شرط وخرج الهندي وذكر القرافي في شرح المحصول عن الامدي انه حكى جواز
تخصيص المستنبطة وان لم يوجد في صورة النقض مانع ولا عدم شرط عن مالك واحمد واكثر الحنفية
الخامس في قول المصنف لا يقدح الا ان يكون التخلف لوجود مانع او فقد شرط فلا يقدح وسواء كانت
العلة منصوصة او مستنبطة وعزاه المصنف لاكثر فقهائنا السادس لا يقدح مطلقا الا ان يرد على
سبيل الاستثنا ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا فانها نقض على العلل التي علل بها الربا وبه قال جماعة
واختاره الامام وقال ولي الدين واقتضى كلام الامام ان هذا ليس من محل الخلاف ونقل الهندي عن الامام
الحكي الخلاف عن حرمة الربا لا تعلل الا بأحد الامور الاربعة من الطعم والقوت والكيل والمال
السابع يقدح في العلة الحاضرة دون غيرها وعزاه القاضي ابو بكر لبعض المعتزلة الثامن ان كانت العلة
منصوصا عليها فالنقض قادح فيها الا ان يكون بظاهر عام وان كانت مستنبطة قدح فيها الا اذا
كان التخلف لمانع او فقد شرط وهذا هو مختار ابن الحاجب التاسع وبه قال الامدي ان كان التخلف
لمانع او فقد شرط او في معرض الاستثنا او كانت منصوصة بما لا يقبل التاويل لم يقدح ومثاله ما لو قيل
القرابة علة الميراث فتخلف الحكم عنها مع وجود الكفر او الرق المانعين منه او تخلفه عند الجهل
بسبق موت احد المتوارثين الذي هو شرط في الميراث او تخلفه في ذوي الارحام لخروجهم مثلا بالنص
غير قادح في كون القرابة علة الميراث تخلفه في ذوي الارحام لخروجهم مثلا بالنص غير قادح
في كون القرابة علة الميراث وكذا لو صرح الشارع بان العلة القرابة بنص لا يحتمل التاويل فتخلفها
في بعض الصور غير قادح واذا ثبت هذا فاختلف هل هذا الخلاف لفظي او معنوي فالذي صرح به
غير واحد منهم ابن الحاجب ان الخلاف لفظي مبني على تفسير العلة والمعنى ان فسرت بالمعرف وجود
الحكم وهو معنى المؤثر كان التخلف قادحا وان فسرت بالباعث او بالمعرف لم يكن قادحا
او نقيد واختار المصنف ان الخلاف معنوي ونحوه ذكر ولي الدين عن الامام في المحصول ثم ذكر
المصنف ان كون الخلاف معنوي يظهر في امور احدها التعليل بعلتين يعني ان من يقول بصحة العلة
مع النقض يقول بجواز التعليل بعلتين ومن يقول بالنقض يقول بالمنع وهذا لحق ما ذكره ابن
الحاجب في المنتهى عن ابي الحسين قال لو صحت العلة مع النقض لوجب ان يكون محل النقض
لعلة اخرى لانا اذا اثبتنا منع بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا ثم علمنا بيع الرصاص
بالرصاص مع كونه موزونا لكونه ايضا علمنا ان بيع الحديد انما كان لكونه موزونا غير ابيض فلذلك
تحقق حتى لو قدر غيبة ذلك لم يصح فتبين ان كون النقض لعلة اخرى تنافي الصحة قال ابن الحاجب

ويجب بان ذلك من محل العلة المبقية ويرجع النزاع الى اللفظ يقول المحلي ان هذا التفريع ناشئ من
سهو من المصنف فانه المبنيان في تخلف العلة عن الحكم والكلام هنا في عكس ذلك ليس كما زعم الامر
الثاني انقطاع الخصم على القول بانه قادح وانه لا تسمع دعواه بعد ذلك انه اراد باللفظ المطلق ما وراء
محل النقض لانه يشبه الدعوى بعد الاقرار وعلى القول بالجواز يقبل دعواه وحكى شارح المحصول للقرافي
عن ابي علي الجبائي في الجملة اذا وقع النقض بتفسير عليتي فاندفع النقض بتفسير مطابق للفظ العلة
قبلت منه وان كان يخالف لم يقبل منه ومثال المطابق قولهم متولد بين اصلين فلا تجب فيه الزكوة كما اذا
كانت الامهات من الضبا فينتقض بالمتولد من المعلوفة والسائمة فيقول اردت ما لا زكاة فيه
بحال ومثال الغير مطابق قولهم بكيل فيحرم التفاضل فيه كالبر فينتقض بالجنسين فيقول اردت
ان كانت جنسا واحدا قال وان كانت العلة الجواز فلا ينتقض باعيان المسائل فان الجواز لا يستلزم
الوقوع في جميع الصور ومثاله ما لو قيل في الصغير حر مسلم فيجب وجوب الزكوة في ماله كالبالغ
فينتقض بما دون النصاب فلا يرد وان انقضت علته فقال قصدت التسوية بين الفرع والاصل فعلة
للتخيير ومنه الشافعي ومثاله ما لو قيل في المسح على العمامة عضو يسقط في التيمم فجاز
المسح على حائله كالقدمين فينتقض بالراس في الغسل من الجنابة فيقول قصدت التسوية بين الراس
والقدمين وانما ذلك في الغسل قال ولا يجوز النقض باصل نفسه وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني الحرام
المناسبة بمفسدة وهي كوجود المانع في الجملة قول المصنف وغيرها اي غير ما ذكر وضبط المحلي
بوقع غير وقيل المراد غير المذكورات كتخصيص العلة بمنع ان قدح التخلف والا فلا وهذا
قد تقدم في كلام المصنف لاشعار به وجوابه منع وجود العلة وانتفاء الحكم ان لم يكن
انتفاوه مذهب المستدل وعند من يرى نفي المانع بيانه وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة
عند الاكثر للانتقال وقال الامدي ما لم يكن دليلا ولا بالقدح ولو دل على وجودها الموجود في محل
النقض ثم منع وجودها فقال ينتقض دليلك فالصواب لا يسمع لانتقاله من نقض العلة
الى نقض دليلها وليس له الاستدلال على تخلف الحكم في الاصح وثالثها ان لم يكن طريق اولا
للجواب من النقض على القول بانه قادح اما مطلقا او مقيدا يكون بامور احدها ان يمنع المستدل
العلة في صورة النقض كمنع قتل الولد العدوان الذي هو سبب القصاص في الاب اذا رمى الولد
بحديد ونحوه الثاني منع انتفاء الحكم لمنعنا في القصاص في الاب حالة ذبحه لولده وشق بطنه
للجواب بهذا الا ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض مذهب المستدل فانه اذا كان كذلك لم يكن له

منعه الثالث ان يبين المستدل في صورة النقض مانعا منع من ثبوت الحكم فيها فيبطل النقض
لكن هذا انما هو على مذهب من يرى ان تخلف الحكم لمانع لا يقدح ولو امنع المستدل العلة في
صورة النقض باراد المعترض الاستدلال على وجودها فاختلف هل له ذلك على مذاهب
احدها وبه قال الاكثر انه ليس له ذلك لان فيه نقل الكلام الى مسئلة اخرى وتصدي المعترض
الى الاستدلال وكلاهما على خلاف ما يقتضيه طريقة الجدل الثاني له ذلك لانه متمم للنقض
الثالث وبه قال الامدي ان تعين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان امكن
القدح بطريق اخرى افضى الى المقصود فلا الرابع حكاه ابن الحاجب واختاره الهندي وقال به الاكثر
ان الجامع ان كان حكما شرعيا لم يكن فيه من الانتشار وان كان عقليا او عرفيا فيسمع لقربه الماخذ
فيه ولم يحك هذا القول المصنف لما ذكر المحلي عنه انه لم يره لغير ابن الحاجب فلو اقام المستدل
الدليل على وجود العلة في محل التعليل وذلك الدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض
العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها في محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك لوجوده في
محل النقض دون مدلوله وهو وجود العلة فاختلف هل يسمع او لا فقال الجدليون لا يسمع
واختاره غير واحد منهم المصنف لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وقال ابن الحاجب
فيه نظر لان القدح في دليل العلة قدح فيها فلا انتقال وقيل يسمع قال ولي الدين وهو ظاهر
عبارة المحصول ومثاله قول الحنفي يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للامساك والنية فينقض
الشافعي بالنية بعد الزوال فانه لا يصح فيمنع الحنفي وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي
ما اقمته دليلا على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض اما لو قال
المعترض يلزمك احد الامرين اما نقض العلة او نقض دليلها واما ما كان فلا يثبت العلية
كان مسموعا وينتقل الى الجواب ولا نزاع في ذلك قاله الهندي واختلف الجدليون هل يشترط في توجيه النقض
ان يكون تخلف الحكم في صورة النقض متفقا عليه بين الخصمين بريد فلا يمكن لواحد منهما من اثباته
بعد او على اصل المستدل حتى لا يمكن عند منع المعترض له من الاستدلال عليه ام لا على مذاهب
الثالث منها يصح الاستدلال عليه من المستدل لانه منصبه دون المعترض لان وظيفته
الهدم وقال ولي الدين ان كان عدم الحكم في صورة النقض مما اجمع عليه او هو مذهب المستدل
لم يسمع منه الاستدلال عليه والا يسمع وحيث يسمع منه فهل للمعترض اقامة الدليل
على ما تخلف الحكم اختلف فيه على مذاهب احدها المنع وصححه المصنف وعزاه ولي الدين

لاكن النظار الطلاب المعترض مستدلا والمستدل معترضا الثاني الجواز فان بذلك تحقق نقض العلة
الثالث ان له ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح فان كان له طريق هي افضى الى المقصود فلا يمكن
منه الاستدلال على تخلف الحكم ص ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا
فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل الا في المستثنيات مطلقا ودعوى
صورة معينة او مبهمة او نفيهما فينتقض بالاثبات او النفي العامين وبالعكس ش وحيث
قلنا ان النقض قادح فالخلاف في انه يجب على المستدل الاحتراز منه في متن الدليل بذكر قيد تخرج
صورة النقض ام لا يجب على مذاهب ايضا احدها وجوبه في حق المناظر مطلقا وفي حق الناظر لنفسه
وهو المجتهد الا فيما اشتهر من المستثنيات فان شهرته تنزل منزلة ذكره كما لو قال في الذرة مطعوم
فيجب التساوي في بيع بعضه ببعض كالبر ولا يلزمه زيادة ولا حاجة تدعوا الى
بعد لخروج العرايا الثاني وجوب الاحتراز منه مطلقا لانه مطالب بطرد الحكم وليس هو هذا
الوصف فقط بل مع عدم المانع الثالث وجوبه الا في الصورة المستثناة من القاعدة وسوا
كان ذلك مشهورا ام لا الرابع عدم وجوبه مطلقا لانه انما يطلب منه ذكر الدليل واما نفي المانع
فمن قبيل دفع المعارض فلم يجب وحكاه الهندي عن الاكثرين وقول المصنف ودعوى صورة معينة
او مبهمة الى اخره مراده التنبيه على ما يتجه من النقوض ويستحق الجواب وما ليس كذلك وتقرير
كلامه على ما ذكره ولي الدين ان دعوى الحكم قد يكون في جميع الصور او في بعضها والثاني اما في صورة معينة
او مبهمة وعلى التقديرين فالمدعى اما ثبوت الحكم او نفيه فهذه اربع صور في الثاني الاولى دعوى
ثبوته في معينة فينقضه عن بعض الصور لعدم تناقض الجزئيتين مثال ما يرد عليه النقض قول
الحنفي في جريان القصاص بين المسلم والذمي مع العمد محقونا الدم مؤبدا فيجري بينهما القصاص كالمسلمين
فينتقض بالاب والابن فانهما محقونا الدم ولا يجب القصاص على الاب للابن هكذا ذكره
ولي الدين وفيه نظر والاقرب في المثال للصورة المذكورة ان يقول هذا الوضوء عبادة فينتقض
بقولنا لا شيء من الوضوء بعبادة الثانية دعوى ثبوته في صورة مبهمة وينقضه النفي العام
كالتي قبلها كما لو قيل انسان ما كاتب فينتقض بقولنا لا شيء من الانسان بكاتب الثالثة دعوى
نفيه عن صورة معينة فينقضه الاثبات في جميع الصور او في بعضها مثاله قول القائل النبيذ
غير مسكر فلا ينجس قياسا على خل الزبيب فينقضه ان كل نبيذ مسكر وكل مسكر نجس الرابعة
دعوى نفيه عن صورة مبهمة وهي كالتي قبلها ومثاله قول القائل في المشتبه عليه نفسه بغيره

الشرب من واحد منها كما لو اشتبه عليه ظرف مائه بظرف ماء غيره فالجامع الاشتباه فينتقض بحل الشرب
من ماء غيره الجاري على الاصح فقول المصنف ينتقض بالاثبات او النفي العامين فيه لف ونشر غير مرتب
فان النقض بالاثبات راجع لصورة النفي وبالنفي راجع لصورة الاثبات فلو قال بالنفي او الاثبات
لكان اولى واما قوله وبالعكس فهو ادعوى ثبوت الحكم في جميع الصور فينتقض بالنفي في صورة معينة
او مبهمة واما بدعوى نفي الحكم العام فينتقض بالاثبات في صورة معينة او مبهمة فهذه اربع صور
ايضا اشار اليه المصنف بقوله وبالعكس ص ومنها الكسر قادح على الصحيح لانه نقض
المعنى وهو اسقاط وصف من العلة اما مع ابداله كما يقال في الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها
كالامن فيعترض بان خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينتقض بصوم الحائض او لا فلا يبقى
الا يجب قضاؤها وليس كلما يجب قضاؤه يؤدى بدليل الحائض ش الثاني من مبطلات العلة
الكسر وعرفه المصنف بانه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة اي بيان انه ملغى لا اثر له في
التعليل قال ولي الدين وهذا هو المحكي عن الاكثرين من الاصوليين والجدليين وقال الشيخ ابو اسحاق
في الملخص هو سؤال مليح والاشتغال به ينتهي الى بيان الفقه وتصحيح العلة واتفق اكثر اهل العلم
على صحته وافساد العلة به ويسمونه النقض من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وانكر ذلك
طائفة من الخراسانيين وجعل له المصنف صورتين احدهما ان يجعل بدل ذلك الوصف وصفا عاما
كما لو قيل في صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كصلاة الامن فيعترض
بان خصوص كونها صلاة ملغى لا اثر له لان الحج كذلك فيبدل بالوصف العام وهو كونه عبادة
ليندفع الاعتراض ثم ينتقض ذلك بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه بل يحرم
الثانية الا يجعل بدله وصفا بل يقتصر على الباقي بعد اسقاطه فلا يبقى للمستدل الا قوله يجب قضاؤها
فيعترض عليه بانه ليس كلما يجب قضاؤه يجب اداؤه بدليل صوم الحائض وجعل الهندي وغيره من
الكسر تخلف الحكم عن الوصف وتقدم للمصنف ما يقتضيه ص ومنها العكس وهو انتفاء الحكم
لانتفاء العلة فان ثبت مقابله فابلغ وشاهده قوله عليه الصلاة والسلام ارايتم لو وضعها في
حرام كان عليه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر في جواب اياتي احدنا شهوته
وله فيها اجر وتخلفه قادح عند مانع العلتين ونعني بانتفائه انتفاء العلم او الظن اذ لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول ش قال الامدي العكس لغة رد اول الامر الى اخره
واخره الى اوله من تعاكس البعير خطامه الى ذراعه وفي اصطلاح الحكماء جعل اللازم ملزوما

والملزوم لازما بما كيفية القضية خلافها من سلب وايجاب كقولنا لا شي من الانسان بحجر فعكسه لا شي من الحجر بانسان وعند الفقهاء والاصوليين لا اعتبار ان احدهما مثل قول الحنفي لما لم يجب القصاص
بصغير المثقل لم يجب فكبيره بدليل عكسه في المحدد لما وجب بكبيره وجب بصغيره الثاني انتفا الحكم عند انتفا
العلة وهو المقصود ههنا والذي قبله ياتي الكلام عليه ان شا الله تعالى في الاستدلال وبدا المصنف
بتعريف العكس ثم بالخلاف الذي في تخلفه هل هو قادح ام لا على الخلاف في جواز تعليل الحكم بعلتين
لكن قوله ومنها العكس يقتضي ان العكس احد القوادح وانما القادح تخلفه كما صرح به ابن الحاجب
على ان العكس شرط في العلة وكان حقه ان يقول ومنها عدم العكس وقول المصنف فان ثبت مقابله
فابلغ معناه فابلغ في اثبات العكس مما ثبت مقابله لان في الاول وهو ما ثبت مقابله عكس في
جميع الصور وفي الثاني لبعضها وشاهده فيما ثبت مقابله قوله صلى الله عليه وسلم لبعض اصحابه ارايتم
لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر
قاله لما قالوا اياتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر واستنتج من ثبوت الحكم وهو التحريم الذي
عنه الوزر في الوطي الحرام لتغايره في الوطي الحلال انتفاء الحكم العلة لحصول الاجر حيث عدل
بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج سماه الماوردي والقاضي والنووي بقياس
العكس ونحوه للمحلي ههنا قال وهو الاتي في الكتاب الخامس وقد تقدم تعريف الامدي بين قياس
العكس قادحا على الخلاف في جواز تعليل الحكم بعلتين وفي البرهان امام الحرمين ذهب شرذمة
الى اشتراط الانعكاس جملة وهو مذهب مهجور واما التزام الانعكاس مع اتحاد العلة وانتفا
توقيف مانع منه فلا بد منه عندنا قال وذهب ذاهبون الى انه لا يلزم ان اشعار النفي
بالنفي في المقصود وطرد خفي لا استقلال له والانصاف في ذلك ان يقال لا يلزم في الاجتهاد
والمطالبة به الخصم في الجدل وقال الابياري العكس غير قادح الا ان تتحد العلة وتنعقد ولم يرد
توقيف باستمرار الحكم مع زوال المعنى وظاهره انه متفق عليه مع اتحاد العلة وبه صرح غير واحد
من شيوخ مذهبنا ثم ذكر المصنف ان المراد بانتفا الحكم في قولنا انتفاء الحكم انه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول ص ومنها عدم التاثير اي ان الوصف لا مناسبة له ومن ثم اختص بقياس
المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها وهو اربعة في الوصف فكونه طرديا وفي الاصل مثل مبيع غير
مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقال لا اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم كاف وحاصله
معارضة في الاصل وفي الحكم وهو اضرب لانه اما ان لا يكون لذكره فائدة كقولهم في المرتدين

مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فلا فائدة لذكره او ضروري
واجب الضمان اوجبه وان لم يكن في دار الحرب وكذلك من تقاسم في رجع الى الاول لانه يطابق
كل نفي دار الحرب او يكون له فائدة ضرورية كقوله معتبر العدد في الاحجار بالاحجار عبادة
متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عدم
التاثير في الاصل والفرع لكنه مضطر لذكره لئلا ينتقض بالرجم او غير ضرورية فان لم يغتفر
الضرورية لم يغتفر والاتر دد مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم يفتقر الى اذن الامام كالظهر فان
مفروضة حشو اذ لو حذف لم ينتقض بشي لكنه ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما
اذ الفرض بالفرض اشبه الرابع في الفرع مثل زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح كما لو زوجت وهو
كالثاني اذ لا اثر للتقييد بغير الكفو ويرجع الى المناقضة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع
بالحجاج والاصح جوازه وثالثها بشرط البنا اي بنا غير محل الفرض عليه ش الرابع من
القوادح عدم التاثير والقول فيه يرجع الى بيان امر في الدليل مستغنا عنه كما صرح به ابن الحاجب
والهندي وعرفه المصنف بكون الوصف لا مناسبة له قال ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة
المختلف فيها اي لاجل تفسيرنا ما ذكر اختص هذا القادح بقياس المعنى اي المناسبة والتعبير عن
المناسب بقياس المعنى تبع فيه للامام في البرهان وتقدم نحوه للمصنف في باب الشبه وتخصيص
بالمستنبطة المختلف فيها ايضا فلا يرد على السبر والطرد ولا على الشبه لعدم تعين جهة المصلحة
فيه ولا على المنصوصة او المستنبطة المجمع عليها لعدم اشتراط ظهور المناسبة في ذلك ثم ان
عدم التاثير ينقسم الى اربعة اقسام كما ذكر المصنف احدها عدم التاثير في الوصف كما لو قيل
في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها كالمغرب فيقال عدم القصر لا تاثير له في عدم تقدم الاذان
اذ لا مناسبة فيه الثاني عدم التاثير في الاصل كما لو قيل في بيع الغائب انه مبيع غير مرئي فلا يصح
كبيع الطير في الهوا والسمك في الما فيقال لا اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن تسليمه كاف وحاصلهما
في الاصل ابدا علة لحكمه هي العجز عن التسليم وهو مبني على الخلاف في صحة التعليل بعلتين
الثالث ان يضم الى الوصف المعلل به وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التاثير في
الحكم وهو على ثلاثة اضرب احدها الا يكون لذكره فائدة ومثاله قول الحنفي في المرتدين
مشركون اتلفوا مالا بدار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي اي لا اثر له
في الاصل ولا في الفرع فان من اوجب الضمان اوجبه وان لم يكن في دار الحرب وكذلك

وكذا ذكره من بعاوه فيرجع الى القسم الاول لانه يطلب بتاثير كونه في دار الحرب وفي البرهان ان الذي عليه
المحققون فساد العلة لما ذكر وذهب ذاهبون الى ان التمسك به لتصحيح الثاني ان يكون له فائدة
ضرورية ومثاله قولنا معتبر الاعداد في الاستجمار بالاحجار عبادة لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار
قولنا لم يتقدمها معصية عديم التاثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض بالرجم
الثالث ان يكون له فائدة الا انها غير ضرورية مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلا يفتقر الى اذن الامام كالظهر
فان مفروضة حشو اذ لو حذفت لم ينتقض بشيء لكنه ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه
بينهما اذ الفرض بالفرض اشبه وقول المصنف فان لم يغتفر الضرورية لم يغتفر والا تردد يعني انه
اذا لم يغتفر للمستدل ذكر ما هو مضطر اليه حتى فاما ورد وهو النقض عليه فلا يغتفر له ذكر الزيادة
التي لا يضطر اليها وان كان لها فائدة وان قلنا باغتفار الضرورية ففي غيره تردد وذكر ولي الدين
انه مختلف فيه القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان
مناسبا ويسمى عدم التاثير في الفرع ومثاله قول القائل في تزويج المراة نفسها من غير كفوء زوجت
نفسها من غير كفوء فلا يصح كما لو زوجها الولي من غير كفوء لاشتراكهما في انه نكاح لم يراع فيه كفاءة
الزوج فتزويجها بنفسها او تزويجها نفسها من غير كفوء وان كان مناسبا لعدم الصحة غير انه لا يطرد في
جميع صور النزاع لانه لا يصح سواء زوجت نفسها من الكفوء او غيره قال المصنف وهو كالثاني [illegible]
لا اثر للتقييد بغير كفوء كما لا اثر لكونه عاما في الا ان نفي الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهناك
بالنسبة الى الاصل قال ولي الدين وقوله كالثاني نحوه في المختصر وفي المنتهى هو كالثالث قال
وصوبه بعضهم والكلام بان يكون قد يشمل السائل سواء صورا فيعرض المجيب صورة منها ويدل
عليها ويستفيد من الاستدلال لصحة الجواب عن جميع ما اندرج تحت السؤال وقد اختلف في قبوله
على مذاهب احدها الجواب لانه قد لا يساعده الدليل في جميع الصور او لا يقدح على دفع كلام المعترض
في بعضها لاشكاله فيستفيد من الغرض غرضا صحيحا وهذا القول هو الذي صحح المصنف وعزاه ولي
الدين للجمهور الثاني المنع لان شرط الدليل ان يكون عاما في جميع صور النزاع ليكون مطابقا للسؤال
ودافعا لاعتراض الخصم الثالث انه يجوز بشرط البناء اي بناء غير ما فرضه على ما فرضه ثم اختلف
في كيفية البناء فقيل يكفيه ان يقول اذا ثبت في بعض الصور ثبت في جميعها اذ لا قائل بالفرق
وقيل لا يكفي ذلك بل لا بد من رد ما خرج عن محل الفرض اليه بجامع صحيح على قاعدة القياس وقيل
الرابع ان فرض الاستدلال في صورة السؤال فلا يحتاج الى البناء وان فرضه في غيره اشترطه

بالصورة السؤال فليجعل الغرض طريق القياس وقال الابياري ان كان المحل الذي فرض الكلام فيه
لا يشمل الخصم وليس فيه توقيف وافتقر المستدل الى اعتباره بغيره ثم اعتبر مسئلة النزاع
به فهذا اعتبار غير صحيح لانه من باب القياس على الفرع ص ومنها القلب وهو دعوى ان
ما استدل به في المسئلة على ذلك الوجه عليه لا له ان صح ومن ثم امكن معه تسليم صحته
وقيل هو تسليم للصحة مطلقا وقيل افساد مطلقا وعلى المختار فهو مقبول معارضة عند التسليم
قادح عند عدمه وقيل شاهد زور لك وعليك وهو قسمان الاول لتصحيح مذهب المعترض
اما مع ابطال مذهب المستدل صريحا كما يقال في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية
فلا يصح كالشراء فيقال عقد فيصح كالشراء او لا مثل لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة فيقال فلا يشترط
فيه الصوم كعرفة الثاني لابطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه
الاسم كالوجه فيقال فلا يتقدر بالربع كالوجه او بالالتزام عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض
كالنكاح فيقال فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح ومنه خلافا للقاضي قلب المساواة مثل طهارة
بالمائع فلا تجب فيها النية كالنجاسة فيقال فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة ش
القلب قلبان قلب الدعوى وقلب الدليل والمراد هنا قلب الدليل وعرفه المصنف بانه دعوى
المعترض ان ما استدل به المستدل في المسئلة المتكلم فيها على الوجه الذي ذكر عليه لا له ان صح
فخرج بقوله في تلك المسئلة دعوى المعترض ان ما استدل به هو عليه في مسئلة اخرى وبقوله
على ذلك الوجه ما اذا كان القلب في تلك المسئلة لكن من وجه اخر كما يكون استدلال المستدل بذلك
الدليل مثلا من جهة الحقيقة وقلب المعترض من جهة المجاز قال ولي الدين وكان ينبغي للمصنف
تاخير قوله في تلك المسئلة وبذلك الطريق في الاستدلال وليس المراد تقييد استدلال المستدل
والظاهر عنده حمل كلام المصنف على ظاهره وان ذلك قيد في استدلال المستدل ولا بعد في حمله على
ذلك ويلزم منه ان يكون قيدا في القلب لانه في مسئلة اخرى او على غير ذلك الوجه ليس ردا لما
استدل به المستدل كما تقدم زاد الشارح وكان ينبغي اسقاط قوله لا له وفيه نظر وقول المصنف
ان صح اي على جهة التنزل وهذا التقريب في القلب تسليم صحة الدليل وهو معنى قوله ومن ثم امكن
معه تسليم صحته ثم ذكر المصنف خلافا في القلب هل هو تسليم للصحة مطلقا سواء كان صحيحا ام لا
او افساد للعلة مطلقا قال المحلي وعلى كلا القولين فلا يذكر في الحد ان صح ووجه الاول ولي الدين
بان الجامع دليل صحيح وان اختلف في انه دليل للمستدل او عليه والثاني بانه قد تبين انه لا يصح

التعلق به لواحد منهما لان الشيء الواحد لا يجوز ان يعبر بالشيء وضده فرع المصنف على مختاره
من انه لا يلزم من القلب افساد الدليل بل يمكن معه تسليم صحته ان القلب تارة يكون معارضا وتارة
يكون قدحا فان عارضه بقياس بجامع المستدل واصله واقترن بذلك تسليم صحة الدليل فهو معارضة
وتارة يكون قدحا فان عارضه بقياس الجامع لا يرجح وقد صح الجواب عنه بالترجيح وان اعترضه وبقي
صحة دليله كان قدحا وعلى كلا التقديرين فهو مقبول وقال الزركشي الحق ان القلب يرجع الى المعارضة
لانه يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا انه نوع خاص اذ الاصل والجامع اشترك فيهما
فيهما فكان اولى بالقبول من المعارضة المحضة وذكر ولي الدين عن بعضهم ان القسم الاول منه وهو
ما يدل من القلب على المستدل لا له من قبيل الاعتراضات ولا يتجه فيه خلاف واما الثاني وهو
ما يدل على المستدل من وجه كمسئلة الاعتكاف ومسح الراس وبيع الغائب فاختلف فيه هل هو
اعتراض او معارضة واذا تقرر هذا فالقلب قد يراد به تصحيح مذهب المعترض وقد يراد به
ابطال مذهب المستدل وكل منهما ينقسم الى قسمين اما الاول فينقسم الى ما يكون فيه تصحيح مذهب
المعترض ابطال مذهب المستدل بالصراحة والى ما يكون فيه ذلك ضمنا مثال الاول ما لو قيل في بيع الفضولي
عقد في حق الغير فلا ولاية فلا يصح كالشراء اي كما لو اشترى باسم الغير بغير اذنه فيقول المعترض وهو الغالب
عقد فيصح كالشراء فانه صحيح الا انه لا يقع لمن اضيف اليه وهو المشتري له والبائع للمشتري وهو الفضولي
ومثال الثاني قول الحنفي في الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فانه
ليس قربة بنفسه بل بانضمام الاحرام بالحج اليه وغرضه التعرض لاشتراط الصوم في الاعتكاف
ولكنه لم يستمكن من اشتراطه لذلك لتصريحه فانه لو صرح به لم يجد اصلا يقيس عليه فيقول الشافعي
الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة قال الابياري والحق ان هذا الاعتراض
قادح ولا يتصور عندي فيه خلاف الا اذا بني الامر على قول من يرى ان السائل ممنوع من الاتيان
بما يصح ان يكون دليلا والكلام في توجه القلب مبني على غير هذا الاصل وصحة استدلال ابي حنيفة
في المسئلة مبني على حصر الامر في المذهبين فانه لا ذاهب الى اشتراط زيادة غير الصوم فصار قوله
فلا يقع قربة بنفسه يشير الى اشتراط الزيادة وهي متعينة باجماع الخصمين لان الدليل اقتضى
تعينها وان كان التعليل منهما ودفع القلب مصرحا به كان بالغا في القوة واما القسم الثاني وهو
ما يراد به ابطال مذهب المستدل فينقسم الى ما كان بالصراحة ومثاله قول الحنفي في مسح الراس
ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول الشافعي فلا

فلا يتقدر بالربع كالوجه والى ما كان بالالتزام وذلك ما يكون الخلاف وقع في امرين مثلا
ثبوتا وانتفاء او يوجد في الاصل احدهما فيستدل المستدل على ثبوت ذلك الحكم بجامع ويلزم
من ثبوته ثبوت الحكم الاخر فيقلبه المعترض ويستعمله في اثبات احد الحكمين المقصودين بالخلاف
ويقيسه على الاصل المعين ويستلزم من نفيه نفي الاخر ومثاله قول الحنفي في بيع الغائب
ينعقد صحيحا مع الجواز ونفاه الشافعي فيقول الحنفي عقد معاوضة فيصح مع عدم الرؤية
كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا ينعقد على الجواز اي عدم اللزوم كالنكاح هذه
عبارة الفهري وعبر المصنف في المثال المذكور عن عدم الرؤية بالجهل وعن عدم اللزوم
بخيار الرؤية وكلاهما صحيح لخيار الرؤية هو اللازم وانتفاء الصحة هو الملزوم واذا
انتفى اللازم انتفى الملزوم ومن هذا النوع وهو ما يدل على مذهب المستدل لا بالصراحة
نوع يسمى قلب المساواة وقد خالف فيه القاضي قال ولي الدين وهو ان يكون في الاصل حكمان
واحدهما منتف عن الفرع اتفاقا والاخر مختلف فيه فيثبت المستدل المختلف فيه الحاقا بالاصل
فيعترض عليه بانه تجب التسوية بين الحكمين في الفرع كاستوائهما في الاصل ومثاله قول الحنفي
في مسئلة عدم اشتراط النية في الوضوء طهارة تراد للصلاة فلا يفتقر للنية كطهارة الخبث
فيقول الشافعي طهارة تراد للصلاة فاستوى جامدها ومائعها كطهارة الخبث فانهم يوجبون
النية في التيمم ومثل له امام الحرمين بقول الحنفي في طلاق المكره مكلف قاصد الى لفظ الطلاق
فاشبه المختار فيقول الشافعي فيستوي في اقراره وانشائه كالمختار لانهم قد يقولون على ان اقراره
لا يلزم واختلفوا في الانشاء وجعل الامام قلب التسوية احد نوعي القلب المبهم ومثل للنوع الثاني
منه وهو ما كان فيه ابهام من غير تسوية بقول الحنفي في صلاة الكسوف صلاة شرعت فيها الجماعة
فلا يتكرر فيها الركوع كصلاة العيدين فيقول القالب فجاز ان يختص بزيادة كصلاة العيدين
اذ فيها تكبير الزوائد انه قال هذا القلب مبهم [illegible] القاضي قضى ببطلانه ووقع في كلام القاضي في
القول المبهم امكان قلب القلب ولم يتعرض له المصنف وذكر القرافي عن الباجي في الفصول
انه قال لا يصح قلب القلب لان القلب نقض والنقض لا ينقض وقال بعض المالكية وان فيه
يصح واحتجوا بانه معارضة والمعارضة معارض وينبني على انه نقض او معارضة
ايضا الجواب عنه فعلى انه معارضة يكون بالترجيح وقال الفهري جوابه ببيان عدم تاثير الوصف
في حكم القلب وهو بناء على انه نقض تنبيه قال القرافي عن الامدي اعلى انواع القلب ما بين

مابين اليه انه يدل على المستدل لا له ثم يليه ما يبين فيه انه له وعليه واعلى مراتب هذا
النوع ما صرح فيه بما يثبت مذهب المعترض ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل ثم ما يبين
فيه الدلالة بطريق الالتزام ص ومنها القول بالموجب وشاهده ولله العزة ولرسوله
في جواب ليخرجن الاعز منها الاذل وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما يقال في المثقل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق فيقال سلمنا عدم المنافاة ولكن لم قلت
يقتضيه وكما يقال في التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقال سلم ولا
يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والمختار تصديق المعترض
في قوله ليس هذا ماخذي وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع فيرد القول
بالموجب ش السادس من القوادح القول بالموجب بفتح الجيم وهو ما اوجبه الدليل
واستشهد المصنف على لزوم القول به بقوله تعالى ولله العزة ولرسوله في جواب ليخرجن
الاعز منها الاذل وبيانه ان الاعز يخرج الاذل كما ذكر لكن انهم الاذلون المخرجون
بفتح الراء والعزة لله ولمن اعزه الله تعالى لا لهم وعرفه المصنف بانه تسليم الدليل مع بقاء
النزاع وبقاء النزاع مع تسليم الدليل انما يكون لعدم استلزام الدليل لمحل النزاع وعبر عنه
البيضاوي بتسليم مقتضى الدليل ثم هو على اربعة اقسام احدها ما يرد بحيث يقع في طرف الثبوت
وهو ان يقع النزاع في حكم خاص فيستنتج منه ما هو اعم ومنه قول الشافعي في المثقل قتل بما
يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق فيقول الحنفي سلمنا عدم المنافاة ولكن لم قلت يقتضيه
الثاني ما يرد بحيث يقع في طرف النفي واكثر ما يرد اذا اثبت المستدل مانعا بنيته لابطال ماخذ معين
للخصم فانه لا يلزم من ابطاله ابطال المذاهب ولا صحة مذهب الخصم مثاله في مسئلة
المثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقول الحنفي اقول بموجبه
ولا يلزم من انتفاء هذا المانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي وثبوت القصاص
متوقف على جميع ذلك وتقريره هنا ان الحنفي لا يوجب القصاص بالمثقل ويوجبه بالمحدد
المثقل والمحدد وسيلتان لزهوق الروح والمتوسل اليه وهو النفس فقد وافق الحنفي الشافعي
على الامر فيه بين الصغير والكبير والشريف والوضيع فقاس الشافعي الاختلاف في
الوسيلتين على الاختلاف في المقصدين في عدم اقتضاء احدهما نفي القصاص فقال الحنفي اقول بموجبه
الثالث ما يرد لشمول لفظ المستدل وعمومه لصورة من صور الوفاق فيحمله المعترض على تلك

178 على تلك الصورة ويستبقي النزاع فيما عداه ومثاله قول الحنفي في وجوب الزكوة في الخيل
حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكوة كالابل فيقول المعترض اقول به اذا كانت الخيل للتجارة
قال الهندي وهذا اضعفها وحاصله مناقشة في اللفظ وتندفع بمجرد العناية الرابع ما يرد
لاجل سكوت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع ومثاله قول الشافعي في مسئلة
النية في الوضوء ما ثبت وضعه قربة فتتعين فيه النية كالصلاة ويسكت عن قوله والوضوء
ثبت وضعه قربة وعن تقرير ذلك فيقول له الحنفي سلم ما ثبت وضعه قربة يفتقر الى النية
فلم قلت ان الوضوء يفتقر الى النية وسببه عدم التصريح بان الوضوء وضعه قربة فلو صرح
بها لم يلزمهم القول بالموجب لكنه يرد المنع والحاصل حذف احد المقدمتين من الدليل لاجل
كونها مشهورة وضابط الشهرة ان تكون ضرورية او متفقا عليها بين الخصمين واذا اجتهد
واختلف الجدليون في تكليف المعترض بيان مستند القول بالموجب في بيان خطا المدرك
فقال بعضهم لا بد من ذلك لاحتمال ان يكون هنا هو المدرك عنده فاذا علم انه هو فلا يكلف
ابدا مدركا عند ايراد القول بالموجب وقد يقول ذلك عنادا بالتوقف كالمخصه وقيل
لا يكلف ابدا بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب وهو استبقاء الخلاف بعد التسليم
فقال الهندي وهو الاظهر لانه اعرف بمذهبه ومداركه وظاهره الصدق ولان تكليفه ذلك
يصير المستدل معترضا والمعترض مستدلا تنبيه قال القيرواني القول بالموجب والقلب
معارضة في الحكم لا قدح في العلة قال وجعله الامام من جملة الطرق الدالة على عدم العلية
ص ومنها القدح في المناسبة وفي صلاحية افضاء الحكم الى المقصود وفي الانضباط و
في الظهور وجوابها بالبيان ش هذا الكلام محتو على اربعة قوادح احدها القدح في المناسبة
بما يلزمها بان يقول هذا الوصف ليس مناسبا بل شبهيا او طرديا وجوابه بالبيان ويلتحق بهذا
منع المناسبة بما يستلزمه من مفسدة راجحة او مساوية او فوات مصلحة راجحة او مساويه
وجواب ذلك بالترجيح الثاني القدح في صلاحية افضاء الحكم الى المقصود من شرع الحكم
كالو قيل علة تحريم ذوات المحارم الابدي التابيد من الحاجة الى ارتفاع الحجاب
ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتلاقي الرجال مع النساء مؤدي الى الفجور
فالتابيد التحريم رافع لذلك اذ يرفع الطمع المفضي الى مقدمات الهم فيقول المعترض لا يفضي
لذلك بل سد باب النكاح ادعا الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت منه وقوة الشهوة

مع النظر مظنة المحذور وجوابه ببيان افضائه الى المقصود بان يقول في المسئلة التابيد
يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهجر والنظر وبالتمام يصير كالامر الطبيعي فلا يشتهى كالام
ومنها الثالث كون الوصف غير منضبط كالمشقة وجوابه ببيان انه منضبط في نفسه او اعتبار
ما هو من لوازمه مظنة لحصوله كتحديد سفر القصر باربعة برد الرابع كون الوصف خفيا
كالرضا في العقود وما في معناه وجوابه ببيان انه غير خفي او اعتبار ما هو ظاهر من لوازمه كالايجاب
والقبول في البيع او المعاطات ص ومنها الفرق وهو راجع الى المعارضة في الاصل والفرع
وقيل اليهما معا والصحيح انه قادح وقيل انهما سؤالان وانه يمتنع تعدد الاصول للانتشار وان
جوز علماؤنا قال المجيزون ثم لو فرق بين الفرع واصل منها كفى وثالثها ان قصد الالحاق بمجموعها
ثم اقتصار المستدل في الجواب اصل واحد قولان ش الاعتراض الحادي عشر الفرق واختلف
في تصوره وفي قبوله اما تصوره فقيل انه لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع وقيل هو عبارة
عن مجموع الامرين وعزاه الآمدي لبعض القدماء وحكي عن بعضهم انه ابدا معنا في الاصل لم يدخل
في التعليل ولا دخول له في الفرع ويرجع الى بيان انقطاع علة الاصل في الفرع فينقطع الجمع اما
من قال بانه معارضة في الاصل او الفرع فبان يبدي في الاصل وصفا صالحا للاستقلال بالتعليل او يبدي
وصفا يشعر بزيادة مصلحة يصلح ان يكون قيدا في العلة او جزءا لها ومثاله كما لو قال الحنفي في الخارج
من السبيلين فيقول المعترض خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء لا مطلق خروج
النجاسة واما في الفرع فبان يبدي وصفا يقتضي نقيض الحكم او ضده فيه وقد تقدم ولما اختلف
في قبول هذه المعارضة وبناه بعضهم الخلاف الذي في قبول معارضة الاصل على جواز التعليل
بعلتين والذي في الفرع على الخلاف في النقض اذ كان لمانع واما من قال ان الفرق راجع الى
المعارضتين معا فلا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين
قال الهندي قال وعلى هذا اختلفوا في قبول الفرق بناء على انه سؤال او سؤالين وقال
المصنف الصحيح انه قادح وان قيل انه سؤالان وعليه يدل كلام الآمدي فانه قال اختلف
القائلون بقبوله هل هو سؤال او سؤالان فقال ابن سريج هو سؤالان جوز الجمع بينهما
لكونه دل على الفرق وقيل سؤال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلف صيغته
ثم عقب المصنف ما تقدم من الخلاف في حقيقة الفرق وفي قبوله بذكر الخلاف في جواز تعدد الاصول ثم على الخلاف
المذكور بعده وصحح المنع لاقتضائه الى الانتشار مع امكان حصول المقصود باحدها قال ولو جوزنا التعليل

الحكم الواحد بعلتين فلا يجيز تعدد الاصول وصحح ابن الحاجب جوازه لما فيه من تكثير ما دلة وهو اقوى
في افادة الظن وعليه فاختلف هل يكفي المعترض التفريق بين اصل واحد منها وبين الفرع او لا يكفيه
على مذاهب احدها الاكتفاء بذلك لانه ان عرض المستدل وصححه الهندي الثاني عدم الاكتفاء
بذلك الثالث ان قصد الحاق بالمجموع من حيث هو مجموع كفاه تصيير ه بعضه كالاصل الواحد
وان لم يقصد ذلك لم يكفه والاصل الحاقه بكل واحد فلا بد من التفريق بين الفرع وكل اصل منها
هذا الذي يظهر من عبارة المصنف في الثالث وحكاه الهندي عن الصفي الهندي بعبارة اخرى
يظهر منها اخر ولذا قال عبارة المصنف لا تهدي اليه ونصه الثالث انه ان كان غرض المستدل
من الاقيسة المتعددة اثبات المطلوب بصفة الرجحان وغلبة الظن المخصوص كفى ذلك وان
كان غرضه اثبات اصل المطلوب لم يكف لانه متى سلم عن القدح قياس واحد فيحصل غرض المستدل
زاد اذ رجعنا على انه لا بد من التفريق بين الفرع وكل واحد من الاصول فهل يكفي المستدل في الجواب
الاقتصار على اصل واحد ولا بد من الجواب عن الجميع ذكر المصنف فيه ذلك قولين وجه الاكتفا
حصول مقصود المستدل به ووجه عدم الاكتفا انه لما قاس ولا على الجميع فكانه التزم ذلك فان
عورض في الجميع لزم الجواب عن الجميع تنبيه اختيار المصنف هنا امتناع تعدد الاصول مع قوله
في الترجيح ان ما وافق الاصول مقدم على ما وافق اصلا واحدا يوهم المعارضة وجوابه انما بان
ماهنا باعتبار صناعة الجدل لضبط المناظرين وما في الترجيح باعتبار نظر المجتهدين واما
ان يكون المراد هناك ما اذا وصف كذلك لانه قاس عليهم والله اعلم ص ومنها فساد
الوضع بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التخفيف من التغليظ
والتوسيع من التضييق والاثبات من النفي مثل القتل جناية عظيمة فلا يكفر كالردة ومنه كون الجامع
ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وجوابه تقرير كونه كذلك ش الاعتراض
الثاني عشر فساد الوضع وعبر عنه الهندي بفساد الاعتبار قال وحاصله النزاع في كون جنس
العلة كما لو استدل الشافعي على الحنفي بالمذهب وقال المصنف هو ان لا يكون الدليل على الهيئة
الصالحة لان يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب اثباته فاذا اخلا عن ذلك سمي فاسد الوضع
كتلقي التخفيف من التغليظ مثاله قول الحنفي القتل جناية عظيمة فلا يجب فيه الكفارة كالردة
ونحوه من الكبائر فكونه جناية عظيمة يناسب التغليظ لا التخفيف فيجاب على ان الكفارات زواجر
وكتلقي التوسيع من التضييق مثاله قول الشافعي في وجوب الزكوة على التراخي مال وجب

ارتفاقا لدفع الحاجة فهو على الراجح كالدية على العاقلة فان كونه لدفع الحاجة يقتضي العفو لا الرجوع
وكتخريج الاثبات من النفي مثاله قول الشافعي من المعاطاة في المحقرات بيع لم يوجد فيه سوى
الرضا فوجب ان يبطل كغير المحقرات فان الرضا يناسب الانعقاد لا عدمه والقائل بالفرق
بين المحقرات وغيرها في المعاطات هو الغزالي ومن انواع فساد الوضع كون الجامع ثبت اعتباره
بنص او اجماع في نقيض الحكم اي ضده مثاله في النص قول الحنفية في السبع وناب فيكون
سؤره نجس كالكلب فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة حيث دعي الى دار فيها
كلب فامتنع والى اخرى فيها سنور فاجاب فقيل له فقال السنور سبع قال المحلي رواه الامام احمد وغيره
ومثال ما اجمع عليه قول الشافعي في مسح الراس فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقال المسح لا يسن
التكرار لانه قد ثبت اعتباره في كراهة التكرار على الخف بالاجماع وكراهة التكرار ضد استحبابه
وذكر المحلي هنا ان ابن الحاجب نقل هنا اجماعا انه يستحب تثليث مسح الراس وذكر المصنف ان جوابهما اي النوع
الاول … والثاني يكون بتقدير كون الدليل كذلك فيقال في الاول للكفارة انما هي جائزة للخلل
راجح وعليه فالمناسب عدم جبر الاعظم لا انه لا يلزم من جبر الاخف الذي … حط
جبر الثقل الذي هو القتل عمدا ويجيب عن الثاني والثالث بمنع كون علته تقتضي نقيض ما علق
عليه اي يسلم ويبين وجود مانع في اصل المعترض في النوع الثاني ببيان وجود مانع في
اصل المعترض وفي النوع الثالث ببيان وجود المانع في اصل المعترض وهو كونه خفا فيقال انما
كره في الخف لانه يعرضه للتلف تنبيه ظاهر كلام المصنف ان فساد الوضع المختص بالقياس وهو الذي
تقتضيه عبارة الهندي واقتصار ابن الحاجب على النوع الثاني منه يقتضي اختصاصه به
ص ومنها فساد الاعتبار بان يخالف نصا او اجماعا وهو اعم من فساد الوضع وله
تقديمه على المنوعات وتاخيره وجوابه الطعن في سنده والمنع والظهور والتاويل ش
هذا الاعتراض الثالث عشر وعبر عنه المصنف كابن الحاجب بفساد الاعتبار وعبر عنه
الهندي بفساد الوضع وهو استعمال القياس في مقابلة النقل والاجماع ومثاله في مقابلة النص
قياس الحنفي من تبييت مذهبنا وجوب صيام يوم الشك على قول من قال بوجوب الامساك
على من شك في الفجر لما ثبت في الصحيح من النهي عن صوم يوم الشك على قول من قال بوجوب
الامساك على من شك في الفجر لما ثبت في الصحيح من النهي عن صوم يوم الشك ومثاله في
المخالف للاجماع فقول الحنفي يجوز للرجل تغسيل زوجته الميتة لانه يحرم النظر اليها

كالاجنبية والمخالفة لما ثبت من الاجماع السكوتي وهو ان عليا غسل فاطمة رضي الله عنها ولم ينكر
احد والحق الابياري بما تقدم كون القياس مناقضا للمقصود من القواعد ومثاله قول الحنفي لما لم يجب
القصاص من صغير المثقل لم يجب من كبيره عكسه المحدد لما وجب من صغيره وجب من كبيره قال
الابياري وهذا القياس لا يتم الا على تسليم عدم وجوب القصاص بصغير المثقل والمشهور من
مذهب مالك خلافه وعلى تسليم وجوبه بصغير المحدد وقد ذهب بعض الشافعية الى سقوط
القصاص بصغير المحدد كالضرب بالابرة ثم انه قياس فاسد الاعتبار لانه على ما قضت مقصود
القاعدة في حفظ الدماء وذكر المصنف ان فساد الاعتبار اعم من فساد الوضع ونحوه للامدي
فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس وبناه على ما ذكره الهندي ان المعترض
ان منع المستدل من تمكن الاستدلال بالقياس مطلقا في تلك المسألة فهو فاسد الاعتبار وان
منعه من القياس المخصوص فهو فاسد الوضع كانه يدعي انه وضع في المسألة قياسا لا يصح و
ضعه فيها ولو اتى بقياس اخر على غير هذا الوضع لقبل ففساد الاعتبار اعم لانه منع للقياس
مطلقا في تلك المسألة وفساد الوضع منع لقياس مخصوص فيها غير ان هذا انما هو على ما تقدم
لابن الحاجب ان فساد الوضع يختص بالقياس وللمعترض تقديم فساد الاعتبار على المنوعات
لانه يغني عن المنع في المقدمات وله تاخيره فيطالبه اولا بتصحيح مقدمات قياسه فاذا صححها
رده بانه فاسد الوضع وجواب الاعتراض بفساد الوضع يكون بامور احدها الطعن في السند
ان لم يكن متواترا بانه موقوف او منقطع او مرسل او ان راويه غير عدل او كذبه فيه
شيخه الثاني منع الظهور فيما يدعيه كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال الثالث بانه
مؤول اريد به غير ظاهره فتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يصيره راجحا وكذا ان كان الدليل
يصير الاحتمال المرجوح مساويا لجهة الظهور فسقوط التمسك بحالة التساوي ومن الاجوبة
ايضا المعارضة بنص مثله ومنها ان يبين ان قياسه ارجح من النص ان كان خبر احاد بان
تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعا تنبيه كان ينبغي
تقديم الكلام على فساد الاعتبار قبل الكلام على فساد الوضع كما فعل ابن الحاجب لما تقدم
من انه اعم فان النظر في الاعم مقدم وقد يعتذر عن المصنف بانه انما اخره لرجوعه
الى المنع المذكور عقبه ص ومنها منع علية الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة
والاصح قبوله وجوابه باثباته ومنه منع وصف العلة كقولنا في افساد الصوم بغير الجماع

الكفارة للزجر عن الجماع المحرم في الصوم فوجب اختصاصه به كالحد فيقال بل عن الافطار المحرم
فيه وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية وكان المعترض نقح المناط والمستدل حققه وهو منع حكم
الاصل وفي كونه قطعا للمستدل ثلاثة اقوال الاستاذ ان كان ظاهرا وقال الغزالي يعتبر عرف المكان
وقال ابو اسحاق الشيرازي لا يسمع فان دل عليه لم ينقطع المعترض على المختار بل له ان يعود
ويعترض وقد يقال لا نسلم حكم الاصل سلمنا ولا نسلم انه مما يقاس فيه سلمنا ولا نسلم انه معلل
سلمنا ولا نسلم ان هذا الوصف علته سلمنا ولا نسلم وجوده فيه سلمنا ولا نسلم انه متعد سلمنا ولا نسلم
وجوده في الفرع فيجاب بما عرف من الطرق ومن ثم عرف جواز ايراد المعارضات من نوع وكذا
من انواع وان كانت مترتبة اي يستدعي تاليها تسليم متلوه لان تسليمه تقديري وثالثها التفصيل
القادح الرابع عشر المنع ومواقعه اربعة احدها منع وجود ما يدعيه علة في الاصل ولم يذكره المصنف
هنا الثاني بعد تسليم وجود الوصف منع كونه علة وسنذكره منع وصف العلة الثالث منع وجود
الوصف في الفرع وقد تقدم الرابع منع حكم الاصل اما الاول وهو منع وجود ما يدعيه علة في الاصل
فواضح وجوابه ان كان عقليا فبالعقل او حسيا فبالحس او شرعيا فبالشرع كما لو قال في القتل
بالمثقل قتل عمد عدوان فان قيل لا نسلم انه قتل قال ذلك بالحس فان قال لا نسلم كونه عمدا قيل
ذلك بالعقل بامارته فان قال لا نسلم كونه عدوانا قيل ذلك بالشرع واما الثاني وهو منع كون
الوصف علة بعد تسليم وجوده ويسمى المطالبة بتصحيح العلة فهو من اعظم الاسولة لعمومه في الاقيسة
اذ العلة قل ما تكون قطعية ولتشعب مسالك العلة وتعدد طرق الانفصال عنه وعلى كل منها ايا
ولذا ذهب بعضهم الى عدم قبوله والاصح قبوله والا لتمسك المستدل بالاوصاف الطردية وجوابه
باثباته باحد المسالك المتقدمة قال المصنف ومن هذا النوع منع وصف العلة كقول الشافعية
في افساد صوم رمضان بالاكل والشرب لا يوجب الكفارة لان الكفارة انما شرعت زجرا عن ارتكاب
الجماع الذي هو محرم في الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فالكفارة في كلام المصنف مبتدا وما بعده
خبر فيقول المعترض من المالكية او الحنفية لم يمنع كون العلة هي الافطار بخصوص الجماع بل العلة ما يشتمل على
ذلك الوصف وهو الانتهاك بتعمد الافطار بخصوص الجماع فيدخل الافطار بالاكل والشرب عمدا
وكان المستدل حقق المناط والمعترض نقحه والجواب عما اورده المعترض بتبيين اعتبار الخصو
وهو انه لما كان داعي النكاح قد لا ينزجر عند هيجان الشهوة بمجرد التحريم احتيج الى صارف اخر
ولضعف داعي الطعام والشراب اكتفي فيه بوازع التحريم وايجاب القضاء ولهذا المعنى اوجب

الشرع الحد في شرب النبيذ لا الخمر ولم يوجبه في شرب البول واكتفى فيه بالتحريم لضعف
الداعي وقوة الصارف الطبيعي الثالث منع وجوده الوصف في الفرع ويسمى اثباتا منه فيه تحقيق
المناط وقد تقدم وهو مسموع وجوابه باثباته بجميع انواع الادلة من حس وعقل او عرف او شرع
خلاف الحصر واختلف في قبول الهادي فيه والصحيح قبولها اذا افتره مما يحتمل اللفظ الرابع منع حكم
الاصل ومثاله ما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع حدث فلم يزل
حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي لا نسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي يزيل النجاسة وهو منع
واختلف في انقطاع المستدل عند توجه منعه على مذاهب احدها انه لا ينقطع بذلك
وانما ينقطع اذا عجز عن الجواب عنه وهذا هو الاصح الثاني انقطاعه بنفس توجيه منعه ولا يمكن
من اثباته بالدليل لانه انتقال من اثبات حكم الفرع الى اثبات حكم الاصل الثالث التفصيل بين
ان يكون المنع ظاهرا او خفيا فان كان ظاهرا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء انقطع وان كان خفيا
لم ينقطع وهو اختيار الاستاذ ابو اسحق ونقل عنه ابن برهان في الاوسط انه استثنى من الظاهر
ما اذا قال في نفس الاستدلال ان سلمت والا نقلت الكلام اليه فانه لا يعد منقطعا الرابع وبه
قال الغزالي في اخرين يتبع الى عرف الفقهاء في الموضع الذي فيه المناظرة فان قالوا هو انقطاع
فذاك والا فلا فان هذا وضع عرفي لا شرعي ولا عقلي وضعفه الابياري الخامس وبه قال
الشيخ ابو اسحاق الشيرازي ان منع حكم الاصل لا يسمع فلا يلزم المستدل دلالة عليه هكذا
ذكر هذا القول عنه غير واحد كالامدي وابن الحاجب وذكر المحلي عن المصنف ال
ان الذي في الملخص انما سماع المنع قال ولي الدين وكان الاولى ان يصح بتصحيح الخلاف ان يذكر
اولا الخلاف في السماع وعدمه ثم على القول بانه يسمع هل ينقطع المستدل بنفس
توجيهه ام لا ثم اذا قلنا بالاصح من ان المنع مقبول وان المستدل لا ينقطع حتى يعجز
عن ابطاله فاذا لم يعجز ودل عليه فاختلف هل ينقطع المعترض بمجرد ابداء المستدل الدليل
او لا ينقطع بل له ان يعود ويعترض عليه اذ لا يلزم من وجود صورة الدليل صحته وهذا
هو المختار ثم رتب المصنف عليه بقوله وقد يقال لا نسلم حكم الاصل الى اخره انواعا
من الممنوعات ثلاثة تتعلق بالاصل وثلاثة بالعلة وواحد بالفرع قال ولي الدين
ولهم في ايرادها على هذا الترتيب وجوب ذلك لكلها نسبته للترتيب الطبيعي فيقدم
منها ما يتعلق بالاصل من منع حكمه او كونه مما لا يقاس عليه لخروجه عن سنن القياس او كونه

غير معلل ثم ما يتعلق بالعلة لان استنباطها لا يكون الا بعد ثبوت الحكم بالنص من منع كون ذلك
الوصف علة او منع وجودها في الاصل او منع كونه متعديا ثم ما يتعلق بالفرع لابتنائه على العلة
من منع وجود الوصف المدعى عليته في الفرع وجواب هذه الاعتراضات بدفع ما يراد دفعه
منها بما عرف من الطرق المتقدمة وغيرهم ذكر المصنف هذه الممنوع على الوصف المذكور جوازا
يراد معارضات متعددة وامام من نوع واحد كالنقوض او المعارضة في الاصل او الفرع وهذا
قال الآمدي اتفق الجدليون على جواز ايراده من غير ترتيب لانه لا يناقض ولا يرد على سؤال
سؤال واما من انواع مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة ونحو ذلك فان كانت
الاسولة غير مرتبة فقال الآمدي اجمعوا على جواز الجمع بينها الا اهل سمرقند فانهم اوجبوا
الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط قال ويلزمهم على ذلك امكان
من الاسولة من جنس واحد وان كان مرتبة فقد منع منها اكثر الجدليين فان المطالبة بتاثير الوصف
بعد منع وجوده تراجع عن المنع ومشعر بتسليم وجوده وقبل المنع ذلك فقدر التسليم وجود
الوصف بان يقول وان سلم منع تقديرا فلا اسلم عن المطالبة وغيرها واختار الاستاذ ابو اسحق
تخصيص مرتبة الى الثالث الرتبة ولان في غيرها كذلك فيكون في المجموع ثلاثة كما ذكر المصنف تفصيل
في الثالث بين المرتبة وغيرها فيمنع في المرتبة ويجوز في غيرها ص ومنها اختلاف الضابط
في الاصل والفرع لعدم الثقة بالجامع وجوابه بانه القدر المشترك او بان الافضا سواء لا الغا
التفاوت ش الاعتراض الخامس عشر اختلاف الضابط في الاصل والفرع وهذا راجع
الى منع وجود علة الاصل في الفرع ومثاله ما قيل في شهود الزنا اذا قتل تسببوا في القتل فيجب
القصاص قياسا على المكره فيقول المعترض الضابط مختلف اذ هو في الاصل
الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا تتحقق التساوي بينهما وجوابه اما ببيان ان العلة انما هي
عموم ما اشترك فيه من الضابطان من التسبب المضبوط عرفا او ببيان ان افضاء الضابط
في الفرع الذي هو الشهادة الى المقصود في المثال المذكور مساو لافضاء الضابط في الاصل الذي
هو الاكراه او هو اقوى منه ولا يكفي الجواز الغاء التفاوت بين الشهادة والاكراه فانه لا يلزم من
الغاء التفاوت الغاء كل تفاوت فان التفاوت الذي بين العالم والجاهل ملغى في القصاص
بخلاف الذي بين الحر والعبد ص والاعتراضات راجعة الى المنع ومقدمها الاستفسار
وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة او اجمال والاصح ان بيانها على المعترض ولا يكلف بيان

تساوي المحامل ويكفيه ان الاصل عدم تفاوتها فيبين المستدل عدمها بعمومها حقيقة او تفسير يحتمل فيقبل
ولو لم يحتمل لم يقبل دعواه الظهور في مقصده دفعا للاجمال لعدم الظهور في الاخر خلاف
ش الذي ذكره ابن الحاجب وغيره ان الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة وذا
المصنف انها راجعة الى المنع وحده لان المعارضة منع للعلة عن الجريان وحكاه الشارح
عن بعض الجدليين ثم ذكر المصنف ان مقدم الاعتراضات هو الاستفسار وذلك ان الخصم
اذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع والمعارضة وبهذا صرح الآمدي ثم فساد
الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الاصل ثم منع وجود العلة ثم النظر في عليه الوصف
المطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وانضباطه
وكونه غير صالح للافضاء الى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة في الاصل ثم تعديه ما تعلق
بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه حكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة
والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ثم بعده القول بالموجب هذا ترتيب الآمدي وفي
الشرح في المصطلح فساد الوضع او يكون مقدما على جميع الاسولة ثم بعده للاستفسار
ثم عدم التاثير ثم المنع ثم التقسيم ثم المطالبة ثم النقض ثم القول بالموجب وسؤال الفرق
بعد المطالبة وسيأتي تقريرها والمعارضة اخر الاسولة وذكر الآمدي ان جواب
الاستفسار من وجهين وذلك حيث يكون اللفظ غريبا اما من حيث الوضع لغرابته كما يقال للسيد
اي الذي يجد او للاجمال كذكر المشترك بلا قرينة كقول العدة بالاقراء والاصطلاح كذكر لفظ الدور
او التسلسل وظاهر كلام القاضي انه ان كان لعدم معرفته بالاصطلاح فانه غير معدود ويقال له
ثم تعلم ثم ارجع فتكلم واذا ثبت هذا فاختلفوا هل يجب على المعترض بيان ما ذكر من الغرابة والاجمال
او الحجة ذلك عليه والاول وهو الصحيح فيبين غرابة اللفظ لعدم شهرته لغة او اصطلاحا
والاجمال ببيان وقوعه على متعدد كالطهر والحيض في القرء ولا يكلف بيان تساوي المحامل
ويكفيه ان الاصل عدم تفاوتها كما قال المصنف وخرج لابن الحاجب قال ولي الدين وفيه
نظر بل الاصل وجود التفاوت لانه دافع للاجمال الذي هو خلاف الاصل فاذا بين غرابة
اللفظ او اجماله فعلى المستدل بيان عدم ذلك بان يثبت ظهور اللفظ في مقصوده بالنقل
عن ائمة اللغة او الشرع او تفسيره بذلك المحتمل لغة او عرفا فيقبل او بغير محتمل اذ غاية الامر
انه ناطق بلغة جديدة وقد رد ذلك بناء على ان اللغة اصطلاحية ورد بانه يفتح باب

لا ينسد ولو سلكنا المستدل في دفع الاجمال طريقا اجماليا بان يقول يلزم ظهوره في احدهما والا
كان مجملا والاجمال على خلاف الاصل او يقول ليس بمجمل وظاهر فيما قصدته لانه غير ظاهر
في الاخر اتفاقا والا لزم منه الاجمال وهو على خلاف الاصل فهي مقبولة خلاف تنبيه ضبط المحل
في هذا المحل الفاظ منها مقدم قال بكسر هذا الدال ويجوز بالفتح اي المتقدم او المقدم عليها
وضبط لفظه محقق بفتح الميم الثانية ومقصده بكسر الصاد ص ومنها التقسيم وهو كون
اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع والاخر المختار وروده وجوابه ان اللفظ موضوع ولو
عرفا او ظاهر او لو بقرينة في المراد ش الاعتراض السابع عشر التقسيم وعرفه المصنف
بكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع ومثاله ما لو قيل في البيع بشرط الخيار وجد سبب
الملك للمشتري فيثبت له فيقول المعترض السبب هو مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه
الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده في محل النزاع قال القرافي ولا بد ان يكون
اللفظ محتملا غير ظاهر في احدهما فانه اذا كان كذلك نزل على ما هو ظاهر فيه ولاجل هذا الذي
قال اعترض الرهوني ابن الحاجب في مثال ذلك بقوله في الحاضر الصحيح وجد السبب متعذر
الماء فشاع التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذره في السفر الاول
ممنوع فقال في هذا المثال نظر لان كلام المستدل ظاهر في انه سبب مطلقا قال القرافي
وليس من شرط التقسيم ان يكون احدهما ممنوعا والاخر مسلما بل يجوز ان يكونا مسلمين لكن
الذي يرد على احدهما غير ما يرد على الاخر ولو اتحد ما يرد لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف انه
لا يجوز كونهما ممنوعين لان التقسيم لا يكون مفيدا وجعل غيره ذلك احد نوعي التقسيم ونقله
الهندي ومثله بقول الشافعي في الربا جعل مطعوم فلا يجوز بيعه متفاضلا كالزبيب فيقول
المعترض ما تعني بالمطعوم ان عنيت به ما لا يطعم بذوقه لمخاسبة السوق فيبطل بالطين وان
عنيت به ما يعد للاكل فيبطل بالغنم والدجاج ورد على هذا المثال ان وصفه بالمطعوم ظاهر
في ان لا يطعم بذوقه لمخاسبة الذوق وحمل المصنف التفرقة لا يتناول هذه الصورة الظاهر
ان الخلاف في كونه من التقسيم انما هو خلاف في التسمية والا فهو منع للوصف وفيه ما
تقدم وعلى المعترض بالتقسيم بيان احتمال اللفظ للامرين المذكورين الامور ولا يكفي
بيان تساوي الحامل على ما في الاستفسار والمختار قبول التقسيم لانه يعين المراد وقيل
بعدم قبوله لان ابطال احد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطالا له وجوابه يكون اما

بتعيين المستدل محمل اللفظ وتبيين ان اللفظ لحقيقة شرعية او لغوية او مجاز مشهور
او بدفع الاجمال فانه على خلاف الاصل او بتبيين احتمالا لا يتعرض اليه المعترض تنبيه
قال الرهوني التقسيم لا يرد بعد الاستفسار لان المستدل اذا دفع سؤال الاستفسار بحيث
لا يبقى الاجمال فالتقسيم لا يرد وان اجاب بتعيين ما قصد فبعد التصميم لتعيين الحاجة
الى التقسيم ص ثم المنع لا يعترض الحكاية بل الدليل اما قبل تمامه للمقدمة منه او بعده
والاول اما مجرد او مع المستند كلا نسلم كذا ولم لا يكون كذا وانما يلزم كذا لو كان كذا وهو
المناقضة وان احتج لانتفاء المقدمة فغصب لا يسمعه المحققون والثاني اما منع الدليل
بناء على تخلف حكمه فالنقض الاجمالي او مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول
فالمعارضة فيقال لما ذكرت وان دل فعندي ما ينفيه وينقلب مستدلا وعلى الممنوع الدفع
بدليل فان منع ثانيا فكما مر وهكذا الى افحام المعلل ان انقطع بالمنوع او الزام المانع
بالانتهاء الى ضروري او يقيني مشهور ش لما فرغ المصنف من القوادح شرع في مواقع
القوادح سندا ولها اهل الجدل فذكر ان المنع لا يعترض الحكاية اي حكاية المستدل
للاقوال في المسألة المبحوث فيها حتى يطالع منه قولا ويستدل عليه فيعترض الدليل
وذلك اما قبل تمامه للمقدمة منه ابعد تمامه فاذا استدل على ايجاب النية في
الوضوء يقول له كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية فتارة يعترض قوله كل وضوء عبادة قبل
ذكر المقدمة الثانية بان يقول نمنع ان كل وضوء عبادة وهذا المنع قبل التمام للمقدمة
من الدليل على قسمين احدهما المنع المجرد والثاني المنع مع مستند المنع كلا نسلم كذا ولم لا يكون
الامر كذا او انما يلزم كذا لو كان الامر كذا وهذا القسم الاول تسميه اعني وغيره تسميه
الجدليون المناقضة فان احتج المانع لانتفاء المقدمة التي منعها فغصب لغصب منصب المستدل
الذي هو الاستدلال وهو غير مسموع عند المحققين وعليه فلا يستحق جوابا وقيل مسموع ويستحق
الجواب فان اقام المستدل الدليل على تلك المقدمة حين نفاها المعترض كان للمعترض حينئذ
الاستدلال على انتفائها ولا كلام فيه والثاني وهو المنع بعد تمام الدليل على قسمين ايضا
احدهما ان يكون ذلك مع منع الدليل والثاني مع تسليمه الاول وهو منع الدليل بناء على
تخلف حكمه يسمى النقض الاجمالي قال المحلي وصورته ان يقول ما ذكرت من الدليل غير صحيح
لتخلف الحكم عنه في كذا ووصفه بالاجمالي لان جهة المنع فيه غير معينة بخلاف التفصيلي

الذي هو بعد تمام الدليل المقدمة منه معينة وقال ولي الدين قد يسمى هذا بالنقض الاجمالي
والذي ذكره الجدليون ان النقض هو تخلف الحكم عن الدليل وهو نوعان اجمالي وتفصيلي فالاجمالي
تخلفه للقدح في بعض مقدماته لا على التعيين والتفصيلي القدح في مقدمة معينة والمصنف
سما مطلق منع الدليل نقضا اجماليا فقيد في موضع الاطلاق والثاني وهو ان يكون منع الحكم
مع تسليم الدليل والاستدلال ثانيا في ثبوت المدلول بان يقول المعترض ما ذكرته من الدليل
وان دل على ما تدعيه فعندي ما ينفيه او يدل على نقيضه ويذكره ويبينه بطريقه وهذا
يسمى المعارضة قال ولي الدين ولا يسمع بعدها منع واشار المصنف بقوله وينقلب اي
المعترض مستدلا والمستدل معترضا الان في قبوله خلافا فلم يقبله بعضهم لما فيه من انقلاب
الوضعيتين والصحيح قبوله لانه بناه بالعرض هدم بالذات والمستدل يدع بالذات هادم
بالعرض ومثاله منع الحكم مع تسليم الدليل والاستدلال ثانيا في المدلول قوله مسح الراس
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمسح على الخفين ثم بين المصنف ان على الممنوع وهو المستدل
دفع ما اعترض به عليه بدليل يسلم دليله الاصلي ولا يكفيه المنع المجرد فان ذكر دليلا فمنعه
المعترض ثانيا فعلى ما مر من المنع قبل تمام الدليل او بعده ودفع الاعتراض الى اخره وهكذا ان
استمر المنع ثالثا ورابعا وهلم الى افحام المعلل وهو المستدل ان انقطع بالمنوع او الزام المانع
وهو المعترض الاعتراف وعدم الجحد بان ينتهي الى ضروري او يقيني مشهور من جانب المستدل
فلا يمكنه الاعتراض لذلك تنبيه قال ولي الدين عندي في تعبير المصنف في الحالة الثالثة
نظر من ثلاثة اوجه احدها في قوله مع منع الدليل كان ينبغي الاقتصار على قوله منع الدليل
ولم يظهر لي وجه لفظة مع الثاني قوله بناء على تخلف حكمه كان ينبغي التعبير بتخلف حكمه
ولم يظهر لي وجه استعمال لفظة البناء الثالث تقييده النقض بالاجمالي وقد تقدم ص

خاتمة

القياس من الدين وثالثها حيث يتعين ومن اصول الفقه خلافا لامام الحرمين
وحكم المقيس قال السمعاني يقال انه دين الله ولا يجوز ان يقال قاله الله تعالى ثم هو فرض
كفاية يتعين على مجتهد احتاج اليه وهو جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق او كان
احتمالا ضعيفا والخفي خلافه وقيل الجلي هذا والخفي الشبه والواضح بينهما وقيل الجلي
الاولى والواضح المساوي والخفي الادون وقياس العلة ما صرح فيه بها وقياس الدلالة
ما جمع فيه بلازمها فاثرها فحكمها والقياس في معنى الاصل الجمع بنفي الفارق
ش ذكر

ذكر المصنف في هذه الخاتمة لكتاب القياس مسائل احدها وصف القياس بانه من الدين
ام لا وذكر في ذلك ثلاثة مذاهب الاول الجواز وبه قال عبد الجبار الثاني المنع من ذلك مطلقا
وبه قال ابو الهذيل الثالث الفرق بين ان يتعين او لا يتعين وعبر الامدي عن الثالث
بالفرق بين الواجب فيوصف بذلك وبين المندوب فلا يوصف به وعزاه للجبائي قال والمختار
انه ان عني بالدين ما هو حكم مقصود اصالة كوجوب الفعل وحرمته ونحوه فالقياس ليس من الدين
وان عني بالدين ما يتعبد به سواء كان مقصودا في نفسه ام لا فهو من الدين فالمسئلة لفظية
الثانية القياس من اصول الفقه عن امام الحرمين خلافه لان الدين انما يطلق على المقطوع به
والقياس لا يفيد الا الظن ورد بان القياس قد يكون قطعيا وايضا فقد تقدم ان الدليل
يقع على المقطوع به والمظنون الثالثة قال ابن السمعاني يجوز ان يقال في حكم المقيس انه
من دين الله تعالى ولا يجوز ان يقال انه قول الله تعالى زاد ولي الدين ولا قول رسوله
الرابعة قال الامدي ونحوه لابي الحسين في المعتمد القياس ينقسم الى فرض عين وكفاية ومندوب
فالاول من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره مقامه وضاق الوقت
والثاني ان يكون كل مجتهد فيها يقوم مقام الاخر والثالث وهو المندوب فيما يجوز حدوثه
من الوقائع ولم يقع الخامسة تقسيم القياس وهو على ضربين احدهما تقسيمه باعتبار قوته
وضعفه والثاني باعتبار علته اما الاول فينقسم الى جلي وخفي وقيل والواضح وفي
تصويرها مذاهب احدها ان الجلي ما قطع فيه بنفي الفارق كالحاق البول في الاناء بصبه
في الماء بالبول في الماء او كان احتمال الفارق ضعيفا كالحاق الامة بالعبد في السراية والخفي
خلاف ذلك الثاني الجلي ما تقدم والخفي قياس الشبه وما بينهما يسمى الواضح الثالث الجلي الاولى
كالحاق الضرب بالتافيف والواضح المساوي كالحاق الشيرج الذي تقع فيه الفارة بالسمن
والخفي الادون كالحاق التفاح بالبر بجامع الطعم الرابع وبه قال الباجي في المنهاج ولم
يذكره المصنف ان الجلي ما ثبت علته بنص او اجماع والواضح ما ثبت علته بظاهر والخفي ما كانت
علته مستنبطة واما الثاني وهو ما كان باعتبار علته فينقسم الى قياس علة وهو ما صرح فيه
بها اي العلة نفسها هي الجامع كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم بجامع الشدة المطربة والى قياس
دلالة وهو ما جمع فيه بلازم العلة او اثرها او حكمها ومثال اللازم قياس النبيذ على الخمر
بجامع الرائحة الفائحة اللازمة للشدة المطربة ومثال الاثر قولهم الوتر يؤدى على الراحلة

فلا يكون واجبا لان الادا على الرحلة من اثار الفعله ومثال الحكم وظهر من مطلع مطلع ان
وقولهم في قطع الايدي باليد الواحدة قطعها يقتضي وجوب الدية عليهم فيكون وجوبه كوجوب
القصاص عليهم ووجوب الدية ليس عين علة القصاص بل حكما من احكامه قال الفهري وبالجملة
الجهات مشتركة في انه وقع الاعتماد على امر اقتضى بدله وقياس العلة فيه ايضا دلالة ولكنه
امر خاص وهو الاقتضا لكل ما يقتضيه بدل وليس كل ما يدل يقتضي والى قياس في معنى الاصل
وهو الجمع بنفي الفارق كالحاق العبد بالامة في الحد وتسمر الخلاف في تسميته قياسا وبيان الحصر في ذلك
ان الجامع بين الفرع والاصل اما ان يكون جملة ما وقع الاشتراك فيه بين الاصل والفرع او بعضه
والاول قياس لا فارق والثاني الخلو اما ان يكون ذلك البعض نفس العلة او ما يدل عليها
والاول قياس العلة والثاني قياس الدلالة تتميم ذكر القرافي عن الباجي في الفصول
قال قياس التسوية عند المالكية جار خلافا للقوم كما نقول لا يستوي الفرع في الطهارة بين الجامد
والمائع فيستوي في النية جامدها ومائعها كما ان ما لا تشترط النية في جامده لا تشترط في
مائعه كازالة النجاسة احتجوا بانه قياس الشي على ضده وشان القياس الحاقه بمثله وجوابهم انهما استويا
في اشتراط النية وانما الخلاف محلهم والله اعلم وبه التوفيق **الكتاب الخامس في**

الاستدلال

وهو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فيدخل الاقتراني والاستثنائي وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضي الا ان يكون كذا خولف في كذا المعنى
مفقود في صورة النزاع فيبقى على الاصل وكذا انتفا الحكم لانتفا مدركه كقولنا الحكم يستدعي
دليلا والا لزم تكليف الغافل ولا دليل بالسبر او الاصل وكذا او ظهر وجد المقتضي او
المانع او فقد الشرط خلافا للاكثر **ش** قال ولي الدين عقد المصنف هذا الكتاب
الخامس للادلة المختلف فيها يريد في الاكثر منها لا في كلها كما سننبه قال وعبر عنه بالاستدلال
لان كل ما ذكر فيه انما يقرر عالم بطريق الاستدلال والاستنباط وليس له دليل قطعي ولا اجمعوا عليه
وفي المنهي يطلق الاستدلال عموما على ذكر الدليل وخصوصا على نوع خاص من الادلة وهو المطلوب
هنا وعرفه المصنف بانه دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس يريد القياس الشرعي بالمعنى
المتقدم وهو المتبادر من لفظ القياس في اصطلاح الاصوليين ثم ان هذا التعريف كما قال
ولي الدين ليس فيه افصاح عن كل ما دخل فيه واعاد ذكره اجمالا وبين الامر بالتفصيل
وذكر انه يدخل فيه امور احدها القياس المنطقي بنوعيه وعرفه الشيخ ابن عرفه بانه

لتعديان ما سلم الزم ذا انهما الحرفان استعملا الفعل على النتيجة او نقيضها اي ذكرت فيه سمي
سمي استثنائيا مثال ذلك قولنا كلما كانت الصلاة صحيحة كان المصلي متطهرا فلو استثنينا
عين المقدم وقلنا لكن الصلاة صحيحة كانت النتيجة فالمصلي متطهر وهو مذكور في القياس
وان استثنينا نقيض التالي وقلنا لكن المصلي غير متطهر كانت النتيجة فالصلاة غير صحيحة فعلى
النتيجة نقيضها وهو الصلاة صحيحة مذكورة في القياس بالفعل وان لم يذكر فيه بالفعل بل كان
مشتملا عليها بالقوة سمي اقترانيا وكبرى القياس فيه هي المشتملة على النتيجة بالقوة فانا اذا قلنا
كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية واخرنا موضوع الصغرى وهو كل وضوء ومحمول الكبرى وهو
بنية كانت النتيجة كل وضوء بنية ولا خفاء ان قولنا في الكبرى كل عبادة بنية مشتمل على ذلك
لكن بالقوة لا بالفعل ونص المناطقة ان الاقتراني يصح رده الى الاستثنائي وبالعكس ولما كان
الاستثنائي اقرب واكثر تداولا في الادلة تعرض لذكره كثير من الاصوليين فلنذكر ذلك
تكميلا لفائدة هذا الكتاب فاقول وبالله استعين ينقسم الاستثنائي الى متصل ومنفصل
فالاول الاستدلال بطريق التلازم بين الحكمين والثاني بطريق التعاند فاما الاول فهو لازم
وملزوم ومنا بعد اللازم ما يحسن فيه اللام والملزوم ما يحسن فيه ان او لو غير ان الاحسن
استعمال كلمة ان في الاثبات وكلمة لو في النفي والاستدلال في هذا النوع اما بوجود الملزوم
او عدمه او بوجود اللازم او عدمه فهي اربعة اقسام اثنان منتجان واثنان عقيمان فالمنتجان
الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم فكما انتج وجوده
فعدمه عقيم وكما انتج عدمه فوجوده عقيم وهذا اذا كان اللازم اعم من الملزوم كالحيوان مع الانسان
ووجه الدلالة فيه ان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص وثبوته لا يستلزم ثبوت الاخص ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وشرط ان يكون الملزوم اخص واللازم
ان يكون الاخص لازما للاعم فلا يصح ان تقول لو كان هذا حيوانا كان انسانا بل الذي يصح هو العكس
نحو لو كان هذا انسانا لكان حيوانا وان كان اللازم مساويا للملزوم في العموم والخصوص انتج الاربعة
اقسام فيلزم من وجود كل واحد وجود الاخر ومن عدمه عدمه مثاله الزنا المحصن مع الرجم
فانه مساوله شرعا ولا يصح ان يكون كل واحد من المتلازمين في موضع الاستدلال اعم من وجه
واخص من وجه فانه اذا كان كذلك لا يكون منتجا ومثاله قراءة الفاتحة مع الصلاة فانها اعم من الصلاة
من وجه لكونها توجد في غير الصلاة واخص من وجه فان الصلاة توجد بدونها كالعاجز عنها

ومن يوجدان معلوا علمان الملازمة قد تكون عكسية كالحياة مع العلم اذ لا يعقل علما عن حي
وعادية كالاحراق للنار وصنعه وهي اما لونية او شرعية او عرفية وهي ايضا اما قطعية او ظنية
والقريب كما تقدم كافية في العمليات دون العلميات وهي اما كلية او جزئية وقد تقدم ذلك من حيث
الكلام على دلالة الالتزام واما الثاني وهو المنفصل وهو ما اشتمل على حكمة او ما يقوم مقامها والقسمة
فيه اما ان تكون حقيقية وهي المانعة من الجمع والخلو الدائرة بين النفي والاثبات كقولنا
هذا العدد اما شفع او وتر وهو ينتج الاربعة فيلزم من ثبوت كل واحد نفي مقابله ومن نفيه
ثبوته فيقول لكنه شفع فليس بوتر الى بقية الاقسام الاربعة وان كانت القسمة مانعة من
الجمع دون الخلو قولنا هذا الفعل اما واجب او حرام والاستثناء فيه بالاثبات ينتج نفي
ما عداه وبالنفي لا ينتج لعدم انحصار الاحكام في المذكور الا من يدعي انحصار في المسئلة
المفروضة بسبر ونحوه وان كانت القسمة مانعة الخلو دون الجمع كقولنا الخنثى اما ان لا يكون رجلا او
لا امرأة فهو عكس الذي يليه في الحكم وهذا الاستدلال لما ذكر من القياس المنطقي لا اعلم خلافا
في الذي صح الاستدلال به الامر الثاني من الامور المندرجة في تعريف الاستدلال قياس العكس وقد
اختلف في تصوره وفي صحة العمل به اما التصور فقيل فيه هو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لمخالفته للاصل
لاختلافهما في العلة وبعضهم يعبر عنه بقياس عوض مخالف وقال الفهري هو نقل العلة من محل النزاع الى
محل الاتفاق ومثاله قول الحنفي لما وجب القصاص من صغير المثقل وجب من كبيره عكسه المحدد لما
وجب من صغيره وجب من كبيره ومنه احتجاج اصحابنا على ان الوضوء لا يجب من كثير القيء
فانه لما لم يجب الوضوء من قليله لم يجب من كثيره عكس البول لما وجب الوضوء من قليله وجب
من كثيره ونقل المازري وغيره ان الخلاف في قبوله وقال ابن محرز هو اضعف من الشبه
الامر الثالث قال ولي الدين وهو المسمى بالتلازم مثاله قولنا الدليل يقتضي ان لا يجوز بيع التمر بالرطب
الا ان المجوز الى اجل وخولف ذلك في العرايا لمعنى يختص به وهو دفع الحرج عن المعري محافظة على
قاعدة العطايا وهذا المعنى ليس موجودا في صورة النزاع التي هي من البيع فيبقى الحكم على الاصل
الذي هو المنع وحاصله عندي التمسك بمقتضى القاعدة العامة فيما عدا صورة التخصيص الرابع
الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله كقولنا الحكم الشرعي لا بد له من دليل فانه لو ثبت
بغير دليل لكلف به ولو كلف به لزم تكليف الغافل والتالي باطل على مختار المصنف لان الفهم شرط التكليف وبيان
الملازمة هو المساواة في عدم الشعور بالمكلف به وبيانه انه لو ثبت الحكم بغير دليل

كان يقول بتوقع الغفلة عنه منزلة ثبوت التكليف في حق الغافل عنه قوله قال المصنف ولا دليل
بالسبر كان يقول الدليل اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد شيء منها وكذا قوله او الاصل عدم الدليل
فانه ليس بدليل ونقل ولي الدين عن البيضاوي انه جعل هذا من جملة الادلة قال فيكون النفي
حكما شرعيا سواء استفيد من دليل ناف او انتفاء دليل مثبت وقد يعين دليلا في بعض المسائل لانتفاء
غيره قال ويعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الخامس ان يقتصر على احد
المقدمتين اعتمادا على شهرة الاخرى كقوله وجد المقتضي اي السبب او وجد المسبب او وجد المانع
فينتفي الحكم او فقد الشرط فينتفي ايضا فينتج مع مقدمة اخرى مقدرة وهي كل سبب اذا وجد
وجد الحكم وكذا في الباقي في الانتفاء في المقترح ترجيح كون هذا من قبيل الاستدلال قالوا والمنازلات
ممن يقول انه وعد بالدليل لانه اذا نوزع فيه تعهد اثباته وقيل هو دعوى دليل والمختار الاول
فقول المصنف وكذا قوله معطوف على وكذا انتفاء الحكم وليس هو معطوف على ولا دليل بالسبر
ص مسئلة الاستقراء هو على ضربين تام وغير تام فالاول اثبات الحكم في جزئية لثبوته
في جميع الجزئيات كرفع الفاعل ونصب المفعول في لغة العرب وفي الفقه ما تسلى مالك من ان خبر
الواحد حجة وكذا القياس ومذهب الاكثر ان الاستقراء التام قطعي ولا خلاف في حجيته والثاني
هو غير التام كمنع العطف على الضمير المرفوع الا بعد تاكيده في لغة العرب وفي الفقه ما ينسب
لمالك من ان الامر يقتضي الفور ونحو ذلك قال القرافي وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء ويسمى
الحاق الفرد بالاغلب ونقل ولي الدين عن الامام انه قال الحق انه لا يفيد الظن الا بدليل منفصل ص
مسئلة قال علماؤنا الاستصحاب العدم الاصلي والعموم او النص الى ورود المغير وما دل
الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقا وقيل في الدفع دون الرفع وقيل بشرط ان لا يعارضه
ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب قيل مطلقا وقيل دون سبب كخروج بول وقع في ماء كثير
وجد متغيرا واحتمل كون التغيير به ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف خلافا للمزني
والصيرفي وابن سريج والآمدي ويعرف ان الاستصحاب ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول
لفقدان ما يصلح للتغيير اما ثبوته في الاول لثبوته في الثاني فمقلوب وقد يقال فيه لو لم يكن
الثابت اليوم ثابتا امس لكان غير ثابت فيقتضي استصحاب امس انه الان غير ثابت وليس كذلك
فدل على انه ثابت ش من الادلة المختلف في بعض صورها الاستصحاب ويطلق على امور
احدها دلالة العقل على انتفاء الاحكام السمعية قبل ورود الانبياء عليهم الصلاة والسلام

[illegible]

فلا تكليف على العقلاء قبل ورود الشرع قال الابياري وهذا يرجع الى ان العقل لا يدل على تقبيح ولا تحسين وحيث لم يرد الشرع فلا حكم والثاني استصحاب العموم الى ان يرد تخصيص واستصحاب النص الى ان يرد ناسخ قال امام الحرمين والابياري ونحوه للسمعاني وليس هذا من قبيل الاستصحاب بحال فان الحكم مستندا الى الدليل لا الى الاستصحاب قال الامام وان سماه اسم استصحاب لم يناقش الثالث استصحاب ما دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك اذا حصل بسببه وكشغل الذمة بعد جريان الاتلاف والالتزام وهذا القسم ذكر المصنف فيه مذاهب احدها حجة قال التبريزي وهو المختار وقال ولي الدين لم يختلف فيه اصحابنا والخلاف انما هو لغيرهم الثاني انه ليس بحجة مطلقا وبه قال بعض المتكلمين وعزاه الامام للحنفية الثالث انه حجة انما كان على ما كان عليه وليس بحجة لاثبات امر لم يكن وهو معنى قول المصنف في الدفع دون الرفع ومثاله استصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارث غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا احد ببداد الاصل عدمه الرابع انه حجة بشرط الاعتبار عنه ظاهر فان عارضه ظاهر عمل بالظاهر سوا كان الظاهر مستندا الى علته ام لا قال ولي الدين وقد علم ان للشافعي قولين في تعارض الاصل والظاهر ومثل القرافي ذلك بالخلاف بين الزوجين في النفقة فظاهر العادة دفعها والاصل بقاوها قال فغلبنا نحن الاول وغلب الشافعي الثاني الخامس انه حجة الا ان يعارضه ظاهر غالب كما يقال الاصل في العقود الصحة الا ان يكون ظاهر حال المتعاقدين التعامل بالفاسد غلبته فذلك من وضعهما وعبرت المحلي بما ياخذ منه القول لان في معارضة الاصل والغالب كثرت ماعادته استعمال النجاسة من انا ذا الزجاج على اقوامهما حالة الترجيح السادس ان يقدم الظاهر الغالب على الاصل اذا كان له سبب كالبول في ما كثير ثم قرب اليه فوجده متغيرا فان الحكم بنجاسته احالة على السبب الظاهر مع احتمال التغيير بما لا يعرف لطول مكث فان استصحاب طهارة الاصل عارضه نجاسة الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة السابع الفرق في هذه الصورة اي صورة السبب بين ان يبعد عن قرب او عن بعد فان كان عن قرب اسقط الاصل وان بعد او لم يكن له به عهد استصحب الاصل قال المصنف وهو الحق وقال القرافي يقع التعارض في الشرع بين الدليلين والبينتين والاصل والظاهرين والاصلين الظاهرين ويختلف العلما في جميع ذلك واتفقوا على تغليب الاصل على الغالب في الدعوى فان الاصل براءة الذمة والغالب المعاملة لا يسمى ان كان المدعي من اهل الدين والورع واتفقوا على تغليب الغالب

على الاصل في البينة فان الغالب صدقها والاصل براءة الذمة قال والاصل عكم الشرع الاستصحاب والظهور اذا انفرد عن المعارض وقد استثنى من ذلك امور الاحكم فيها الا بمزيد ترجيح بضم اليه احدها ضم اليمين الى النكول والثاني تحليف المدعى عليه فيجتمع استصحاب البراة مع اليمين الى النكول والثالث اشتباه الاواني والاثواب يجتهد فيه على الخلاف فيجتمع الاصل مع ظهور الاجتهاد والاصل اعتبار الغالب والغا النادر وقد يعتبر الشرع النادر ويهدر دون الغالب وعد في القواعد من ذلك امثلة كثيرة منها الحاق الولد في الخمس سنين او الاربع مع انه نادر الامر الرابع استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف كاستصحاب الاجماع في المتيمم اذا راى الما في اثنا الصلاة وهو استصحاب حال عدم الما في حالة وجوده وقد اختلف في كونه حجة فذهب المزني وابو بكر الصيرفي وابن سريج والامدي الى انه حجة وقال ابن رشد في المقدمات هو دليل صحيح وبه احتج ابو سعيد البردعي على داود الظاهري حين ناظره في مسئلة ام الولد فانقطع ولم يجد جوابا وذلك ان داود قال قد اتفقنا على منع بيعها حاملا فمن زعم ان بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل فسكت ولم يجد جوابا وذهب القفال والغزالي والابياري وجمهور الحنفية والمتكلمين الى انه ليس بحجة قال المهري وهو الصحيح وكل دليل بعينه دون نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف واما عكس ما تقدم من الاستصحاب المقلوب فهو الاستدلال على ثبوت امر في الاول لثبوته في الثاني فهو المقلوب ويسمى المعكوس كما يقال لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا امس لم يكن ثابتا فيقتضي استصحاب امس انه الان غير ثابت وليس كذلك بل هو ثابت الان وثبوته الان دال على انه كان ثابتا بالامس وظاهر كلام المصنف انه حجة وقد رايت لبعض القرويين والاندلسيين من اهل مذهبنا ما يوافقه فانهم قالوا في المكيال اذا جهل اصله ثم وجد على حالة فانه يجري عليها وراوا ان اجراه على هذه الحالة دليل على انه كان كذلك في الاصل تنبيه قال المحلي يوجد في بعض النسخ عند قوله فدل على انه ثابت قبل الان وهو معتمد وليس في نسخة المصنف ص مسئلة لا يطالب النافي بالدليل ان ادعى علما ضروريا والا فيطالب في الاصح ويجب الاخذ باقل المعقول وقد مر ولا يجب الاخف او الاثقل ولا الجمع في الاقوال ش ظاهر كلام المصنف ان النافي ان ادعى علما ضروريا لا يطالب بالدليل اتفاقا وقال الابياري ذهب قوم الى ان النافي لا دليل عليه وقال قوم لا بد من دليل وفرق قوم بين العقليات والسمعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون السمعيات والصحيح ان ما ليس بضروري لا يعرف الا بدليل ويستوي في ذلك النفي

والاثبات والسمعيات والعقليات وذكر المصنف هنا مسئلة وجوب الاخذ بالاقل مع ذكرها
في الاجماع اما ليبني عليها ما بعدها او لذكر حكمها فانه في الاجماع انما قال ان التمسك به صحيح وهنا
نص على انه يجب الاخذ به وقوله وقد مر اي قد تقدم ذكره ثم عقب المصنف ذلك بذكر الخلاف
في الاخذ بالاخف او الاثقل وذكر في ذلك ثلاثة مذاهب احدها انه يجب الاخذ باخفها
ويكون ذلك من طريق الاستدلال كما قيل في وجوب الاخذ باقل ما قيل الثاني يجب باثقلها واشدها لانه
احوط الثالث لا يجب الاخذ بشيء ويتخير قال المحلي ومما يجري على هذه المسئلة مسائل
من نذر هديا هل يجزي بالشاة او لا بد من البدنة ومن نذر صوم شهر هل يكتفي بتسعة وعشرين
يوما او لا بد من ثلاثين ان صام لغير الهلال وان اجرى ابن رشد على ذلك مسئلة الحالف المتنفيه
للحنث وعدمه فهل ياخذ بالحنث او بالبر او ما نشاء ص مسئلة اختلفوا هل كان
الرسول صلى الله عليه وسلم قبل النبوة متعبدا بشرع واختلف المثبت فقيل نوح وابراهيم
وموسى وعيسى وما ثبت انه شرع اقوال والمختار الوقف تاصيلا وتفريعا وبعد النبوة المنع ش
اختلف العلماء هل كان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل النبوة متعبدا اي تابعا بشرع من قبله
اي مكلفا به فذهب مالك وجمهور المتكلمين وبه قطع القاضي وقال به جماعة المعتزلة انه لم
يكن على شريعة نبي قبله في الدين وهل امتناعه بالنقل او العقل فيه خلاف وذهبت طائفة من العلماء
الى انه على شريعة واختلف هؤلاء المثبتون فقيل كان على شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى
وقيل عيسى وقيل آدم حكاه القرافي وقيل ما ثبت انه شرع من غير تخصيص شريعة وقيل بالوقف
واختاره امام الحرمين والغزالي والابياري قال هو والامام هذه المسئلة لا فائدة لها
تتعلق بالشريعة وانما هي من علوم التواريخ وحكى عنه ان الاصوليين انما ذكروه بحسب التتبع
لما كان عليه بعد النبوة والله اعلم وقول المصنف والمختار الوقف تاصيلا وتفريعا معناه في
اصل المسئلة وفرعها والمراد الوقف في النفي والاثبات وفي تعيين النبي الذي كان متعبدا
بشريعته على القول به وصرح الفهري بان الخلاف بعد النبوة كالخلاف الذي قبل النبوة وعزوه
لابن رشد في المقدمات احتج من قال بانه كان على شريعة نوح بقوله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا ومن قال بشريعة ابراهيم بقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم ومن قال بموسى
بقوله وكتبنا عليهم فيها الاية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص ومن قال
بعيسى بان شريعته اقرب الشرائع ومن قال بغير تعيين بقوله تعالى فبهداهم اقتده والذي ذهب

اليه مالك انه متعبد بشرع من قبله هو وامته وقال الباجي في المنتقى انه المشهور من مذهبه
وحكى القرطبي في سورة القصص ان المشهور عند الشافعية ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا وهو اختيار
المصنف وانما الخلاف انما هو فيما ثبت بشرعنا انه شرع من قبلنا او فيما لم يثبت فيه ناسخ او ثبت فيه
انه شرع لنا اما ما ثبت فيه احد الطرفين فلا نزاع فيه والخلاف ايضا انما هو الفروع التي يمكن اختلاف
الشرائع فيها وصرح الابياري بان المسئلة ظنية ورجح انه شرع لنا وادعى امام الحرمين القطع بالمنع
ص مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل
قال الشيخ الامام الا في اموالنا لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ش
قد تقدم الكلام في اول مقدمة الكتاب والكلام على حكم الاشياء قبل ورود الشرع واليه اشار المصنف
بقوله ومن واما بعد ورود الشرع فالمختار الامام في المحصول ان الاصل في المضار التحريم والاصل في
المنافع الحل مستدلا بقوله تعالى في الاصل خلق لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وبقوله عليه
السلام لا ضرر ولا ضرار وخالفه غيره في ذلك لقصور المكلف عن درك وجود المصالح الشرعية فان علامتها
اما فيه وقيد والد المصنف كلام الامام بما عدا الاموال بالحديث المذكور قال وهو اخص من الادلة
التي استدل بها الامام على الاباحة فيكون قاضيا عليها الا انه اصل طارئ على اصل سابق فان المال
من حيث كونه من المنافع الاصل فيه ومن خصوصيته الاصل فيه التحريم اي ومن خصوصية اضافته لمالكه
وقد يقال لا حاجة الى ما ذكره تقي الدين فان الكلام انما هو فيما لم يعلم فيه نص بخصوصه وزاد القرافي
انه كلام الامام ان المنفعة قد تعظم فيصحبها الندب او الوجوب مع الاذن وقد تعظم المضرة
فيصحبها التحريم او الكراهة على قدر رتبتها وقد يعلم ما يصحبها الوجوب او الندب او التحريم او الكراهة
بنظائرها من الشريعة وقد تقدم هنا الخلاف الذي في اكل الطين على هذه القاعدة
ص مسئلة الاستحسان قال ابو حنيفة والكرخي انه ... وفسره بدليل ينقدح في
نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وهو رد بانه ان تحقق فمعتبر وبعد ولعله قياس الى اقوى والخلاف
فيه او عن الدليل الى العادة ورد انه ثبت انها حق فقد قام دليلها والا ردت وان تحقق استحسان
مختلف فيه فمن قال به فقد شرع اما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والخط في الكتابة
ونحوها فليس منه ش اختلف في تصوير الاستحسان والقول به اما تصويره ففيه مذاهب
احدها انه دليل ينقدح في نفس تقصر عبارته عنه ورده ابن الحاجب بانه ان لم يتحقق كونه دليلا
فمردود اتفاقا وان تحقق فمعتبر اتفاقا وقال البيضاوي لا بد من ابرازه ليتميز صحيحه من فاسده

الثاني انه العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وحاصله العمل بالقياس الراجح والخلاف
الثالث هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كمن نقل عن الائمة استحسان دخول
الحمام من غير تقدير لمدة اللبث ولا لقدر الماء الذي يغترفه ومنه شرب الماء من السقا قال المصنف ورد بان
العادة ان ثبت انها حق فقد قام دليلها والا ردت وقال الابياري اما مسئلة دخول الحمام
فقد رعوضه واما مدة اللبث وقدر الماء المستعمل فيه فيسقط ذلك للضرورة ابدا وعدم الحاجة
فيه اذ الاغراض تختلف [illegible] هو عذر يسير معفو عنه والمضايقة في ذلك وفي مسئلة الشرب
من السقا مستحسنة في العادة فاستحسن تركه وهذا يدل ان ما جرت العادة بحسنه عند
الفقهاء هو موافق لمقصود الشرع قال وهذا اقرب الوجوه من فوق الشريعة فان النبي صلى الله عليه
وسلم قال بعثت لاتمم مكارم الاخلاق واستقرأ الشريعة يرشد الى طلب مكارم الاخلاق
بامور كلية والنهي عن سفسافها فبالنظر الى ذلك قد يغلب على الظن انه اذا ثبت كون الشيء حسنا
عند اهل العادة فهو مطلوب الشرع ولكن لما كان في الامر انقسام في هذا النوع الى الواجب والمندوب
عسر الاعتماد لذلك على العموم وهو ايضا بشرط السلامة عن المعارض الرابع وبه قال الكرخي من الحنفية
انه العدول بالمسئلة عن نظائرها لوجه من الدليل خصيصا قال الهندي واعترض على ظاهر اللفظ
فانه قد يكون بتخصيص العموم بنص او قياس استحسانا قال وهو عند الحنفية ما قاله الكرخي
ولم يذكرها المصنف وذكر الباجي في الاشارات عن ابن خويز منداد ان الاستحسان
الذي قال به المالكية هو القول باقوى الدليلين كتخصيص العرايا من بيع الرطب بالتمر وقال
في المنتقى في ترجمة الوصية للاقارب الاستحسان عندنا تخصيص العموم بالعرف فقال
اذا قال في الوصية هو على قرابتي فالقياس دخول من يرث والاستحسان عدم دخوله
وقال الابياري الذي يظهر من مذهب مالك في الاستحسان انه استعمال مصلحة جزئية في المشتري
بالخيار اذا مات وله ورثة فاختار بعضهم الرد وبعضهم الامضاء ان القياس الفسخ ولكن استحسن
لمن اراد الامضاء ان ياخذ نصيب من اراد النقض اذا امتنع البائع من قبول نصيب الراد قال وانما قلنا
القياس الفسخ عند رد بعضهم لان الذي ورثوا عنه الخيار لم يكن له رد المبعض فاذا رده تعين
رد الجميع وهي في ذلك بمنزلته واما وجه الاستحسان فانه اذا تعارض الحقان وجد احد الفريقين
طريقا الى دفع الضرر عنه ولم يجد الاخر طريقا فليدفع ضرر من لم يجد طريقا تقديما لاشد الضررين
على اخفهما وهذا امر ثابت في الشريعة بيان ذلك ان البائع متمكن من اخذ نصيب

الراد فليس لاكثر على شيء والمتمسك لا قدرة له على الجاء شريكه الى التمسك ببعض السلعة فكان الاقرب
الى دفع الضرر عن الفريقين تخيير البائع في قبول مناب الراد والزامه التمسك بالجميع وهذا الذي
لم يشبه تخفيف الضرورة كالمدود فهذا حكم بالمصالح المرسلة وليس بخارج عن ملاءمة قواعد الشريعة
فرعده من ذلك مسائل ووجه ذلك قال الشيخ ابو اسحاق الشاطبي مما ينبني على قاعدة النظر في مآلات
الافعال قاعدة الاستحسان وهو في مذهب مالك عبارة عن الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل
كلي ويشهد له من الشرع الرخص لموافقته في الشريعة فان حقيقته يرجع الى اعتبار المآل في جلب
المصالح ودرء المفاسد على الخصوص وان كان الدليل العام يقتضي منع ذلك وحكى الابياري
عن بعضهم انه قال الاستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل اليه برايه فذكر من جماع اصحابه به
ما يدل على ابطال هذا القول ثم قال ولا شك ان احدا من العلماء لم يجز الاستناد في الاحكام
الى مثل هذا ونحوه في المنتهى وذكر القرافي عن الشافعي انه قال انما قال من استحسن فقد شرع مثل
هذا من الحق والانجبير ما تقدم يرجع الى التمسك بالدليل والخلاف انما هو في التسمية وهنا قول
المصنف فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع انه ان ثبت ماخذ الاحكام
سمي بالاستحسان ليس من الادلة المتقدم ذكرها في الكتب السابقة فمن قال به فقد شرع انه
ان ثبت ماخذ الاحكام مسمى بالاستحسان ليس من الادلة المتقدم ذكرها في الكتب السابقة فمن
قال به فقد شرع وذلك غير ثابت والعلماء يحاشون من ذلك وقوله اما استحسان الشافعي
الى اخره فكالجواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشافعي قد استحسن في مسائل منها التحليف
على المصحف ومنها الحط عن المكاتب من نجوم الكتابة زاد الشارح عن الشافعي وحكم
الشفعة ثلاثا وقال هذا استحسان مني ليس باصل وزاد المحلي استحسانه في المتعة ثلاثين
درهما ولم يذكر المصنف ولا ولي الدين ولا المحلي وجه انها ليست منه وقد بينت ماخذها
في الشرح الكبير وقد بينت بما تقدم اطلاق الاستحسان في المذاهب الثلاثة على تقدم الخبر على
القياس تنبيه جزم الشارح بان شرع في كلام المصنف بالتشديد قال ولي الدين ولا معنى
لجزمه بذلك والذي احفظه بالتخفيف وفي لفظ في نصب الشريعة شرع بالتخفيف قال
الله تعالى شرع لكم من الدين الاية ص مسئلة قول الصحابي على صحابي غير حجة
وفاقا وكذا على غيره قال الشيخ الامام الا في التعبد وفي تعليقه قول لان الا ارتفاع النقمة
لمرجحه مذهبه اذ لم يرد وقيل حجة فوق القياس فان اختلف صحابيان فكدليلين وقيل دونه

وفي تخصيصه العموم قولان وقيل حجة ان انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه وقيل
قياس تقريب وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفا الاربعة وعن الشافعي الا عليا اما وفاق الشافعي
زيدا في الفرائض فلدليل لا تقليد ش من الادلة المختلف فيها بين العلما قول
الصحابي المجتهد على غيره الصحابي في المسائل الاجتهادية وحكى الامدي وغيره الاتفاق
على انه ليس بحجة على غيره من الصحابة اماما كان او حاكما او مفتيا وفي محل الخلاف مذاهب
احدها انه ليس بحجة وبه قال اكثر الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنفية وهو قول
الشافعي في الجديد واختاره ابن الحاجب والبهري والمصنف وغيرهم وقال السبكي ان الشافعي
مستثنى في الجديد من قوله التقليد الذي لا يجامع القياس بينه ثم اعقب المصنف هذا القول
بالخلاف في جواز تقليد العامي له وحمله ولي الدين من ورعا عليه فقال اذا فرعنا
على انه ليس بحجة فهل يجوز لغير المجتهد تقليده فيه خلاف حكاه امام الحرمين والذي يعرف
البرهان اجمع المحققون ان العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذاهب اعيان الصحابة وان كانوا فوقهم في الدرجة
فانهم لم يعتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد ومن خلفهم كفوا من بعدهم النظر في مذهب
الصحابة فكان العامي مامورا باتباع مذاهب الخلفا اجدر ذلك قال ابن الصلاح السبب
في ذلك ان مذاهبهم لم تثبت حق الثبوت لانه لم تنقل عنهم الا فتاوى مجردة فلعل لها مكملا او مقيدا
او مخصصا لو انضبط كلامهم لظهر فيصير في تقليده على غير ثقة بخلاف تقليد احد الائمة الاربعة
وهذا الذي ذكر ابن الصلاح هو الذي اشار اليه المصنف بقوله لعدم الثقة بمعرفة مذهبه
اذ لم يدون ونقل ولي الدين عن المصنف انه صحح جواز تقليد الصحابي قال غيره انه محل الخلاف
في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهبه عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا الثاني
في اصل المسألة انه حجة مطلقا وبه قال الشافعي في القديم والرازي والبرذعي من الحنفية
وعزاه ولي الدين للاكثر وهو احد قولي الامام احمد وعزاه العبدي والقرافي والرهوني
وغيرهم لمالك وعزاه الباجي له في المنهاج بقيد الا يعلم له مخالف وعلى القول بحجيته اذا تعارض
مع القياس وعزاه الامدي لمالك والشافعي واحمد والرازي والبرذعي الثاني ان القياس
مقدم عليه لانه دونه قال ولي الدين ولا ادري من قال احد انه كالقياس وفرع المصنف
على كونه فوق القياس انه اذا اختلف صحابيان كانا كدليلين فينظر في الترجيح بينهما
وبني على كونه دون القياس خلافا في تخصيصه للعموم قال ولي الدين وهما وجهان لاصحابنا

الثالث انه حجة ان انتشر ولم يخالف والا فلا وعزاه ولي الدين لقول الشافعي في القديم
قال وحكاه ابن الصباغ في العدة عن الجديد وعزاه الباجي لمالك وحكى الغزالي عن العالمي
انه قال قول الصحابي ان انتشر ولم يظهر له مخالف فهو اجماع وان علم له مخالف فلا يكون حجة
لان القول الاخر يناقضه الرابع ان خالف القياس فهو حجة والا فلا قال ابن برهان وعليه
تدل نصوص الشافعي دالة عليه الخامس انه حجة ان انضم اليه قياس تقريب حكاه الماوردي
قول الشافعي قال المحلي وذلك كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البراءة من كل العيب
ان البائع يبرأ مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره قال الشافعي انه يغتذي بالصحة والسقم
اي في حالتيهما ويحول طباعه وقل ما يخلو من عيب ظاهر او خفي بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه
من خفي لا يعلمه بشرط البراءة المحتاج هو اليه ليثق باستقرار العقد فهذا قياس تقريب قوى
عثمان رضي الله عنه المخالف لقياس التحقيق والمعنى من انه لا يبرأ من شيء للجهل بالمبري منه السادس
قول الشيخين رضي الله عنهما حجة دون غيرهما السابع قول الخلفا الاربع دون غيرهم رضي الله
عنهم اجمعين وفسر المحلي هذا والذي قبله بقول كل واحد لا بقول المجموع فرارا من التكرار
في كلام المصنف لتقدم ذلك في الاجماع الثامن قول ابي بكر وعمر وعثمان حجة قال ولي الدين
وهذا القول ماخوذ من كلام الشافعي في الرسالة القديمة فانه ذكر ابا بكر وعمر وعثمان ولم يذكر
عليا رضي الله عنهم اجمعين فقيل لعدم تحكيمه واما تركه اختصارا او اكتفاء اذ ذكر الاكثر ولعله
او القاضي وقيل انه خرج الى الكوفة ومات كثير من الصحابة وتفرقوا في البلدان فعدم وكثر النقص
الاجتهاد بالاجتهاد والصحابة مع الثلاثة دونه فكان قول كل واحد منهم كالاجماع وقال الاكثر
وصححه القفال وقول المصنف اما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض جواب عن سؤال مقدر وهو
انه اذا كان الصحيح من مذهبه ان قول الصحابي ليس بحجة فكيف احتج بقول زيد في الفرائض
او زيد حيث ترددت الروايات عنه فاجاب بانه لم ياخذ بقوله على سبيل التقليد بل لدليل
قام عنده فوافقه واستانس به وهو قوله عليه السلام افرض امتي زيد بن ثابت
قال الحاكم صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين تنبيه ما ذكره المصنف هنا في التخصيص
مذهب الصحابي يخالف ما تقدم له في التخصيص من وجهين احدهما ان هذا التفريع على كونه
حجة دون القياس سواء كان راويا او غيره وهناك مقيدة لما اذا كان راويا من غير تعرض
لخصوص حجيته وكذا ما ذكر من القول من ان مذهب الصحابي حجة ان انتشر ليس من كلامه

السكوتي لان اشتراط مطلق الانتشار البرنيته بلوغ الكل ومضي مهلة النظر عادة وتجرد السكوت
عن امارة رضا او سخط كما هو صورة السكوتي والله اعلم ص مسئلة الالهام ايقاع شي
في القلب يثلج له الصدر يخص الله به بعض اصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره
خلافا لبعض الصوفية ش ذكر المصنف انه من الادلة المختلف فيها الالهام وعرفه
المصنف بانه ايقاع الشي في القلب يثلج له الصدر ومعنى يثلج اي يطمئن قال ولي الدين وفيه
لغتان ثلج بفتح اللام يثلج بضمها وبكسرها يثلج بفتحها وحكى السمعاني عن ابي زيد من الحنفية انه قال
الالهام ما حرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة قالوا والذي
عليه جمهور العلماء انه خيال لا يجوز العمل به الا عند فقد الحجج كلها في باب ما ابيح له عمله بغير علم وذهب
بعض الجبرية الى انه حجة بمنزلة الوحي المسموع وحكى الامام في البرهان عن قوم ان مدارك العلوم
هو الالهام فقال الابياري يعقب ذكره لو ادعوا ان الله تعالى قد يلهم بعض اوليائه لمعرفة امور من غير
نظر فلا يمتنع ذلك لكن بشرط الا تكون تلك الامور متعلقة بالاحكام الشرعية لانعقاد الاجماع
على ان الطريق الى معرفة احكام الله تعالى الادلة وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظر الوحي
وان ارادوا انه لا طريق الا الالهام فقد جحدوا العلوم الضرورية وادلة العقول ومن بعض
كلام الشيخ سيدنا ابي الحسن الشاذلي رضي الله عنه ضمنت لنا العصمة في الشريعة ولم تضمن لنا في
الخواطر وقال الشيخ ابو سليمان الداراني ما قبلت ... الا بشاهدي عدل الكتاب والسنة ودل
كلام المصنف من جهة دليل الخطاب ان الهام من هو معصوم للخواطر كالنبي صلى الله عليه وسلم
حجة في نفسه وحق غيره ان تعلق بهم ويكون بمنزلة الوحي وبه صرح المحلي بتبعه
نقل ابن خليل السكوني عن ان فراسات الصالحين غالب الظن من غير قطع اذ لا طريق للقطع وعندي
فيه نظر بل منها ما يقع لهم الكشف فيه عيانا ومنها ما يكون بامارات وشواهد حمل ذلك
على الامارات المفيدة للظن فيما يرجع الى الخمس التي هي مفاتح الغيب كما روي عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه في بنت خارجة اراها جارية والوارد في الصحيح انما هو نفي العلم ونفي العلم
لا يستلزم نفي الظن لان العلم اخص والله اعلم ص خاتمة قال القاضي الحسين
مبنى الفقه على ان اليقين لا يرفع بالشك والضرر يزال والمشقة تجلب التيسير والعادة
محكمة قيل والامور بمقاصدها ش ذكر بعض من تعرض لشرح هذا الكتاب ان القاضي
الحسين بلغه ان ابا طاهر الدباس جمع مذهب الحنفي في سبعة عشر قاعدة فذكر هو في

مذهب الشافعي وحصره في اربع قواعد وزاد غيره خامسة وهذه القواعد لا يبح الخلاف فيها
الجملة وان اختلف العلماء في بعض تفاصيلها اما الاولى وهي ان اليقين لا يرفع بالشك فشاهدها
السنة ... فلم يدر صلى ثلاثا او اربعا فليطرح الشك وليبن على اليقين وقوله عليه السلام للمدعي شاهداك
ويمينه لان الاصل براءة الذمة وعمارتها مشكوك فيه ومعنى لا يرفع بالشك اي في دوامه واستمراره و
ظاهر من اطلاقهم ان المراد بالشك ما استوى طرفاه كما هو المعروف في الاصطلاح وذكر النووي في شرح مسلم
عن اصحابنا ان المراد به عدم التحقيق قال فيدخل الظن فلو غلب على ظنه انه احدث لم يجب عليه ان يتوضا
وهذا مخالف لبعض القواعد لان دوام الطهارة مظنون وقد يكون الظن المقتضي لعدم الدوام ارجح ولذا
وهي تشمل على قاعدة العمل بالاستصحاب فيندرج فيها قاعدة الغاء الشك في المانع او اعتباره في
المقتضي والشرط وبيان ذلك ان الاصل عمارة الذمة حالة وجود السبب فلا يرتفع ذلك بالشك
في المانع والشك في وجود السبب او الشرط ساقط اعتبار المقتضي الاصل الذي براءة الذمة ونقلب
على الظن استصحاب ذلك فلا يرتفع بالشك وتقدم في اول الكتاب من كلام القرافي الاجماع على هذه
القاعدة وان مالكا الغاها اي الشك في الحدث مؤثرا في الحدث لانه يرد الشك الى براءة الذمة بهذه
الصلاة فصار شكا في المقتضي لبراءة الذمة او في الشرط الثانية وهي ان الضرر يزال فشهد لها قوله
صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وايضا فالشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد كما صرح
بذلك الشيخ عز الدين وغيره ويندرج فيها شرع الزواجر من الحدود والضمان ورد المغصوب
ح القيام وارتكاب اخف الضررين باعتبار الحال في الخلاف والمآل والتطليق بالاضرار والاعسار
ومنع الجار من احداث ما يضر بجاره من التكشف ونحوه واما الثالثة وهي ان المشقة تجلب
التيسير واصلها قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ويندرج فيها قاعدة الرخص وقاعدة
ارتكاب اخف الضررين عند تعذر دفعهما والاخذ بالاخف وقال القرافي في الذخيرة المشاق
قسمان قسم لا ينفك عنه العبادة كالوضوء في البرد والصوم في النهار الاطول والمخاطرة بالنفس
في الجهاد ونحو ذلك فهذا لا يوجب تخفيفا في العبادة لانه قدرت معه والثاني ما ينفك عنه العبادة
فان كان في مرتبة الضرورات عفي عنه اجماعا كما لو كانت الطهارة للحدث او الخبث تذهب
النفس او الاعضاء وان كان في مرتبة التتمات لم يعف عنه اجماعا كالطهارة بالماء البارد
وما كان في الوسطى وهي الحاجيات فمحل خلاف بين العلماء وقال اللخمي ما قرب من الضرورات
فلحق بها والا فقولان وذكر القرافي عن بعض العلماء انه قال تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات

فكان في نظر الشرع لهم اشترط في اسقاط اشد المشاق لواحقها وما لم تعظم رتبته في نظر الشرع
لم تؤثر في اسقاط المشاق لواحقها وما لم تعظم رتبته في نظر الشرع تؤثر في اسقاط المشاق الخفيفة
واما القاعدة الرابعة وهي ان العادة محكمة فمع نكاف المتعددة بضبط المحل منه فيها قوله
تعالى خذ العفو وامر بالعرف وقال ابن ظفر العرف ما عرفه العقلا انه حسن واقرهم الشرع على
فمن الرجوع الى العرف والعادة في معرفة اسباب الاحكام الاضافية كصغر ضبة وكبرها
واطلاق ما وتقييده وغالبا ككفاية ونادره والعذر وداعه وطول السهو في الصلاة وقصره
واقل الحيض والنفاس واكثره ويشهد لكل ان جميع الاحكام التي احالها الشرع على العرف فالعادة
فيها محكمة ومنه ما يختلف الحكم فيه باختلاف العوائد كنفقات الزوجات والاقارب
وكسوتهم وما يختص به الرجال من النسا في متاع البيت وما العادة عن ابياعات فيه النقد
والتاخير ومنه تخصيص عمومات الفاظ الناس في الايمان والمعاملات وتقييد مطلقها بها
بالعرف ومتى انتقل العرف تبعه الحكم وحكى القرافي في ذلك الاجماع قال وان اختلفوا في
عكس العلة فلم يختلفوا في ذلك وبالجملة فهذه القاعدة محيطة بكثير من الفقه لا بكله وهناك
تفاصيل لا يعرفها الا من وقف على خصوصيات النصوص فيها وذلك الخفي على من مارس الفقه
واستدرك بعضهم قاعدة اخرى على القاضي حسين وهي القاعدة الخامسة وهي الامور بمقاصدها
قال وهي الدين واعتذر بعضهم عن القاضي حسين برده الى العادة فانه تقتضي ان غير المنوي
لا يكون مقربا به وهذا التايم اذا جعل لفظ العادة شاملا العادة الشرع وحكى العلاي عن المصنف
رده للاول فان الشي اذا لم يقصد فهي على النفي من عدم حصوله واصل هذه القاعدة الاعمال
بالنيات قال الشافعي حديث الاعمال بالنيات ثلث العلم وقال غيره ربع الدين ويندرج فيها
امور لتمييز العبادات من العادات وليميز مراتب العبادات في انفسها ومن شرط صحة في
العبادات المحضة وشرط لحصول الثواب في جميع الاعمال ومنه تخصيص العموم وتقييد المطلق
في الايمان على تفصيل فيه ويندرج فيها قاعدة سد الذرائع وهي الوسائل لان المنع من الامر
الذي ظاهره الصحة انما هو لاجل قصد الفساد وهي على ما قاله القرافي وغيره على ثلاثة
اقسام قريبة جدا كالخلوة بالاجنبي بالاجنبية وهذه معتبرة بالاجماع وبعيدة جدا كالمنع من
زراعة العنب خشية ان يعمل منه خمر فهذه غير معتبرة اجماعا ومتوسطة غير نادرة ولا غالبة
كالتهمة في بيوع الاجال لكثرة قصد الناس لذلك ولان كثرة الوقوع مظنة القصد تنبيه قال

القاعدة هي ما لا يختص بباب من الابواب فان اختص ببعض الابواب سمي ضابطا وهذا امر اصطلاحي

ص الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

ش لما فرغ المصنف من ذكر الادلة شرع في بيان كيفية الاستنباط منها وهو الكتاب السادس
وترجمه بكتاب التعادل والتراجيح كما فعل الامام في المحصول وبدا بالكلام على التعادل
فقال ص يمتنع تعادل القاطعين وكذا الامارتين في نفس الامر على الصحيح فان توهم
التعادل فالتخيير او التساقط في غيرها اقوال ش التعادل هو التساوي وعبر
بالتعادل دون التقابل لمناسبة الترجيح ولفظ القاطعين يشمل العقليين والنقليين والنقلي
هو العقلي ولم يختلف العقلا في استحالة تقابل القاطعين لاستلزامه النقيض لانه لو جاز ذلك
لثبت مدلولها فيجتمع النقيضان واتفقوا على جواز تقابل الامارتين في نظر المجتهد واختلفوا في
جواز تقابلهما في نفس الامر بحكمين متناقضين مع اتحاد الفعل فالاكثر على الجواز وذهب الامام احمد
والكرخي من الحنفية الى الامتناع ذلك قال الهندي وظاهر اختيار الامام انه جائز غير واقع لما
يؤدي اليه من المحال ويحتمل موافقته للكرخي فان الممتنع لغيره كالممتنع لنفسه والكرخي لم
يصرح بان الامتناع فيه للنفس وصحح المصنف القول بالامتناع وهو الجاري على الصحيح في ان
المصيب واحد كما صرح به الابياري قال وتتصدى بعد ذلك ثلاثة اوجه التوقف
والاحتياط وتقليد مجتهد اخر ان وجد قال وهذا اجود الامور واما الذين قالوا كل مجتهد
مصيب فاختلفوا فمنهم من قال بالتوقف وقال القاضي بالتخيير وهو مبني على انه لا سبيل الى خلو الواقعة
عن الحكمين وهذا الذي قاله غير صحيح بل ان بينا على ان كل مصيب فالاصابة مرتبة على تحصيل
الظن والظن مفقود ههنا فالصواب اما الوقف بناء على انتفاء الحكم وهو مذهب من يقول
المصيب واحد واما وقف نفي وهذا هو اللازم على قول من يصوب كل مجتهد والقول الذي
حكاه المصنف بالتساقط والرجوع الى الاصل راجع لقول الابياري واما وقف نفي وهو تبعيض
النفي ويأتي عليه من الخلاف ما تقدم في الاشيا قبل ورود الشرع وذهب ذاهبون الى ثبوت
التخيير في الواجبات والتساقط في غيرها وان كان في المسألة اخف واتقي جرت في ذلك
الاقوال المتقدمة في كتاب الاستدلال هذا حكم تعارض الامارتين على الفعل الواحد بالنسبة
الى نفس الامر اما تعدد الفعلين فالحكم الجواز ومقتضاه التخيير كما صرح به الهندي وغيره وقال
التبريزي الخلاف في جواز تعارض دليلين عند اتحاد الحكم واختلاف المتعلق كوجوب استقبال

كل جانب من جوانب الكعبة على الذي في داخلها و وجوب اخراج اربع حقاق او خمس بنات
لبون على المالك ما بين من الابل تنبيه قال الشارح تعبير المصنف بالوهم في التعادل
احسن من تعبيرغيره بالظن لان الظن الطرف الراجح ولا يوجد ذلك وانما هو بالنسبة الى ظن
المجتهد ورده ولي الدين بان الخلاف انما هو مفرع على جواز تعادل الامارتين وبتقدير التفريع
على القول بالمنع فقد اتفقوا على جوازه في نظر المجتهد فالتعبير بالظن صواب ولا معنى للتعبير
بالوهم ص وان نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتاخر قوله و الا فما ذكر فيه المشعر
بترجيحه والا فهو متردد ووقع للشافعي في بضعة عشر مكانا وهو دليل على سمو شانه علما ودينا
ثم قال الشيخ ابو حامد مخالفا ابي حنيفة منهما ارجح من موافقته وعكس القفال والاصح الترجيح
بالنظر فان وقف فالوقف ش انما ذكر المصنف هذه المسألة عقب التي قبلها لان تعارض
قولي المجتهد في حق من قلده من معنا تعارض الادلة له ثم تحصيل القول في المسألة ان المجتهد لا يستقيم
له قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليليهما ان تعادلا فالوقف
او التساقط او على القول بالتخيير وان رجح احدهما فهو قوله ويتعين وان كانا في وقتين
وعلم المتاخر فجائز والاخير قوله وهو رجوع عن الاول وان جهل الاول فلا عنه ولا يعمل
بواحد منهما وان كان ذلك لشخصين فان كان في وقتين فكما مر وان كان في وقت واحد فذلك
جائز على القول بالتخيير حالة التعادل قال ابن الصلاح ويشترط في ذلك الا يسوغ احدهما
هو كما يفعله بعض من ينتسب الى الفتيا بالاقوال الشاذة لبعض معارفه واذا اصدر الفتوى
صفا عنه بحيث ان سئل عن اسئلة فيقول فيها قولا فان نص على الراجح وفرع على احدهما
فهو قوله تقدم دون الاخر وان لم يوجد له شيء من ذلك كقول الشافعي في بضعة عشر موضعا
في المسألة قولان فلا يحمل على اعتقاد القولين لتناقضهما بل يحمل اما على ان فيها قولين للعلماء او ما
يقتضي قولين من اصلين او اصل وظاهر او دليلين او على معنى الاخبار بانه تقدم له فيها قولان
او التعادل الادلة عنده فكانه قال تحيرني ان اقول بهذا مرة وبهذا اخرى وعبر المصنف
بالبضع الذي هو صادق على ما بين الثلاثة الى العشرة لان الذي في كلام القاضي ابي حامد
ستة عشر او سبعة عشر وقال القاضي ابو بكر قال المحققون لا يكاد يبلغ عشرة ثم ذكر المصنف
ان ذلك يدل على سمو شان الشافعي في العلم والدين اما العلم فلذلك يدل على اتساع نظره ودوام
لعينه مع دقة النظر لان التردد من غير ترجيح انما ينشا غالبا عن امعان النظر الدقيق

واما ولي الدين فلعدم قوة سعيه على الجزم فيما هو متردد فيه فان التردد قد يعاب به في العادة بعض الناس
ومن هذا المعنى ما يصدر على المجتهدين من الرجوع عن بعض الاقوال الصادرة منهم وعدم
استنكافهم لذلك و ترك تعصبهم لما صدر عنهم اولا دليل على علو شانهم دينا وعلما ثم اذا كان
احد القولين الذين ليس فيهما اشعار بترجيح موافقا لابي حنيفة والاخر مخالفا له فذهب
الشيخ ابو حامد الغزالي الى ان المخالف لابي حنيفة اولى لان الشافعي انما خالفه لاطلاعه
على امر خفي يقتضي المخالفة وقال القفال الموافق له اولى ورجحه ابن الصلاح وصححه النووي قال
ولي الدين وكان بناه على طريقته في الترجيح في المذهب بالكثرة كالرواة وهو ضعيف وذهب
غيرهما الى الترجيح بالنظر فان لم يظهر له الراجح توقفنا وصححه المصنف تنبيه قال القرافي
اذا كان القول المرجوع عنه لا يجوز العمل به فما فائدة ذكر ذلك في كتب الفقه قلنا فائدته معرفة
المدارك واختلاف الاراء وان ذلك قد يودي اليه اجتهاد مجتهد في وقت فيكون ذلك اقرب
للترقي لرتبة الاجتهاد وهو مطلب عظيم يشهد لما ذكر الواقع فان كثيرا من الائمة الرجوع
عنه للامام مالك قال به كثير من اصحابه ومن اتى بعدهم من اهل مذهبه ص وان لم يعرف
للمجتهد قول في المسألة لكن في نظيرها فهو قوله المخرج فيها على الاصح والاصح لا ينسب اليه
مطلقا بل مقيدا ومن معارضة نص اخر للنظير تخرج الطرق ش هذه من معنى التي
قبلها فانه اذا عرض للمجتهد قول في المسألة وله في نظيرها ما يخالف ذلك ولم يظهر بينهما فرق كان ذلك
نظير القولين وكانت فتواه الاخرة رجوعا عما ابتاه في نظيرها وبهذا صرح الهروي وغيره ومن صحيح
الاصح في كلام المصنف ومقابله وجهان لا يعد له قولا عزاه ولي الدين للشيخ ابي اسحق قال واستثنى ما اذا
لم يحتمل الفرق كقوله ثبت الشفعة في الشقص من الدار فيقال قوله في الحانوت كذلك واذا قلنا
بالاصح او تحقيق عدم الفارق فاختلف هل يصح نسبته اليه الا بعيد كونه مخرجا هذا الظاهر
من كلام المصنف وجعل ولي الدين مقابل الاصح المنع مطلقا قال وماخذ الخلاف هل لازم المذهب
مذهب ام لا والمختار انه ليس بمذهب وفيه نظر لان القول بالمنع مطلقا هو المتقدم عن الشيخ ابي اسحاق
وقول المصنف ومن معارضة نص اخر تخرج الطرق معناه ان الشافعي مثلا قد ينص في المسألة على شيء
وفي نظيرها بما يعارضه ويكون الفرق بينهما ليس بظاهر فيتكلف بعض اهل مذهبه الى الفرق بين المحلين
فيعد تقرير النصين ومنهم من يخرج جواب من كل مسألة في الاخرى فيصير في كل مسألة قولان احدهما
منصوص والاخر مخرج فيصير للمذهب على طريقين وهذا كثير شائع في المذاهب فيكون في المسألتين

وطريقان وثلاثة وغير ذلك ص والترجيح تقوية احد الطريقين والعمل بالترجيح
واجب وقال القاضي الامارة لا ترجح ظنا اذ لا ترجيح بظن عنده وقال البصري ان رجح احدهما
بظن فالتخيير ش لما فرغ المصنف من التعادل شرع في الترجيح وهو لغة جعل الشيء راجحا
وفي الاصطلاح تقوية احد الطريقين وهذه عبارة الامام في المحصول ونص الابياري وغيره
على التعارض الذي يقع فيه الترجيح انما هو في سبل الظنون اي طرقها لا في الظنون نفسها
لان ذلك مستمر لحصول الظنين في النفس ثم يترجح احدهما على الاخر وذلك محال اذ فيه
المصير الى اجتماع الضدين ثم المصير الى الترجيح واذا ثبت هذا وتبين احد الامارتين
ارجح من الاخرى وجب العمل بمقتضى الراجح وسواء كان الرجحان قطعيا او ظنيا قال الهندي
وقد اجمع السابقون واللاحقون على وجوب العمل بالراجح في مسالك الظنون ولم ينكر
الا من شذ كالبصري وهو مسبوق بالاجماع ولا يصح قياس ذلك على الشهادة فانها مسألة
اجتهادية عن مالك في ترجيح البينة بالاعدل وكثرة العدد ثلاث روايات الثالثة
يرجح بالاعدل دون العدد وهو المشهور وللشافعي في القديم ميل الى بعض ذلك وبتقدير تسليم
امتناع الترجيح في الشهادة فلا يصح القياس عليها لان المقصود منها فصل الخصومات
على قرب فقدرها الشارع على وجه ينضبط مع ان فيها تعبدات وذكر المصنف وغيره
عن القاضي ان الترجيح ان كان بقطعي وجب العمل به وان كان بظني فلا يجب العمل به لان
الاصل امتناع العمل بالظن خالفناه في الظنون المستقلة بانفسها لاجماع الصحابة
فيبقى الترجيح على الامتناع قال ولي الدين ورد بالاجماع على عدم الفرق بين المستقل وغيره
ويفارق ما ذهب اليه القاضي مذهب البصري من وجه وهو المأخذ فالقاضي يقول
لا ترجيح بالظن لان الظن ليس بمرجح والبصري يقول هو مرجح ولكن لا يعمل به ص
ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض والمتأخر ناسخ وان نقل المتأخر بالاحاد عمل به
لان دوامه مظنون ش لما كانت القطعيات لا تقبل مراتبها التقوية كانت خارجة
من حد الترجيح وهذا على مذهب المحققين القائلين بعدم تفاوت طرق العلم كالعلم نفسه
وهو اختيار الابياري فلو فرض نصان قاطعان في النقل والدلالة فيما يقبل النسخ عدا
المتأخر منهما ناسخا وليس من مواضع الترجيح وان نقل احدهما بطريق الاحاد عمل به لان
احتمال كونه ناسخا راجحا وعروض الترجيح فيه ليس من الجهة التي قطعنا بها بل من جهة دوامه

وهو من هذه الجهة مظنون فجوز الترجيح فيه ونظر فيه ابن الحاجب وذكره الابياري هنا احتمالا
قال لانه يؤدي الى اسقاط المتواتر بالاحاد ثم قال والاول اظهر تنبيه ذهب الامام
في البرهان الى ان الترجيح يتصرف الى الاعتقادات لان مأخذها الظنون وانكره الابياري
ص والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة ش وفيه مسئلتان احدهما الترجيح
بكثرة الادلة ومذهب مالك والشافعي والاكثر صحة الترجيح بذلك وذهبت الحنفية الى
عدم الترجيح بذلك وفرض المسئلة في البرهان فيما اذا وافق احد الخبرين القياس ونقل الهندي
وعزاه للشافعي الترجيح بذلك وقال القاضي يتساقط الخبران ويعمل بالقياس ورجحه الابياري
قال الهندي وكان القاضي يرى ان شرط الترجيح ان يكون قوة في الدليل والقياس دليل مستقل
فلا يكون قوة في غيره والشافعي يرى ان الموافق يكسبه قوة وفرق البروي بين ان يكون الدليل
المرجح صالحا للتمسك به ابتداء او لا فان كان صالحا لم يجز الترجيح به مثاله ان يستدل بقياس
فيعارضه بقياس فيرجح قياسه بنص وانه لا يجوز لانه لو تمسك بالنص ابتداء لاستغنى عن
القياس وان لم يكن صالحا للاستدلال به ابتداء جاز لانه في مقابلة النص ويلتحق بهذا ما ذكره
الامام في البرهان اذا اعتضد احد الخبرين بقياس الاصول والقرب من القواعد كالاخبار
الواردة في صلاة الخوف فتقدم رواية ابن خوات لكونها اقل ترددا في الصلاة من رواية
ابن عمر وغيره وهل العمل بها والقياس مرجح او هما متعاضدان والعمل بالقياس الثانية
الترجيح بكثرة الرواة والذي ذهب اليه الاكثر صحته وعزاه في البرهان للفقهاء وذهب الكرخي
من الحنفية وبعض المعتزلة الى المنع من ذلك قياسا على الشهادة قال القاضي ابو بكر ولا ارى المسئلة
قطعية بل هي من مجاري الاجتهاد ورأى الامام في البرهان انها قطعية عند خلو الواقعة عن
دليل زائد وانكره الابياري ومثال ذلك ما ورد في الوضوء من مس الذكر فان رواة من روى
الوضوء منه اكثر وهذا كله انما هو اذا استوى لنا فلان الخبرين في اوصاف العدالة اما ان
كان احدهما اعدل والاخر اكثر فواضح وان استوى العدد فسيأتي وان كان الاعدل اقل
عددا حكى الامام في البرهان عن اهل الحديث في ايهما يقدم قولين قال والغالب
على الظن التعلق بمزيد الثقة اذا ظهرت ورأى الابياري ان المسئلة اجتهادية وان النظر
فيها يختلف بسبب الوقائع من قلة العدد وكثرته وكذا تفاوت العدالة فانه قد يقل ويكثر
ولكل مسئلة ذوق ينفرد فيها تنبيه اذا اختلفت رواية المحدث فاختلف هل يترجح بذلك

منزلة كثرة الرواة لان احد الطريقين غير الاخر اولا والقولان حكاهما ابن برهان ص
والعمل بالمتعارض ولو من وجه واحد اولى من الغاء احدهما ولو سنة قابلت كتابا ولا يقدم
الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعمهما فان تعذر وعلم المتاخر فناسخ والا رجع
الى غيرهما وان تقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى
غيرهما والاخيران تعذر الجمع والترجيح وان كان احدهما اعم فكما سبق ش الظاهر ان قوله
وان العمل معطوف على قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة وبه فسر المحلي وذكر مقابل الاصح
قولا بعدم ذلك والمصير الى الترجيح والظاهر ايضا ان التعبير هنا بالاولى لما هو متعين
كما صرح به النووي في باب قيام الليل من شرح مسلم بان الجمع اذا امكن متعين وذكر الامام
في المحصول ان الجمع تارة يكون بالحمل على جزئين وتارة على حكمين وتارة على حالين فمثال
الاول قوله عليه الصلاة والسلام الا اخبركم بخير الشهداء قالوا بلى يا رسول الله قال ان
يشهد الرجل قبل ان يستشهد وفي حديث اخر شر الشهداء من شهد قبل ان يستشهد
فيحمل الاول على حقوق الله تعالى والثاني على حقوق الادميين ومثال حمله على حكمين او حالين
قوله عليه الصلاة والسلام غسل الجمعة واجب على كل محتلم وقال من توضأ فبها ونعمت
ومن اغتسل فالغسل افضل فيحمل الاول على الندب ولفظ الوجوب مجاز بدليل كما يقول الرجل
لصاحبه حقك او كرمك واجب علي ويحمل الثاني على نفي الحرج او يحمل الوجوب على الحالة
التي يكون فيها الريح التي يتأذى بها الغير والثاني على من ليست حالته كذلك وسواء كان المتقا
بلان من الكتاب او من السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة وقيد ولي الدين
السنة بانها المنقولة بطريق الاحاد لان المتواتر يأتي الكلام عليه وقيل بتقديم ما دل عليه
الكتاب للقطع بالسند وقيل بتقديم السنة لانها بيان لما في القران فان تعذر الجمع بين الدليلين
فلا يخلو الامر من ثلاثة احوال الاولى ان يعلم المتاخر منهما الثانية ان يقترنا الثالثة ان
يجهل فان علم المتاخر منهما فهو ناسخ للمتقدم وسواء كانا قطعيين او ظنيين الثانية ان يظن
المتاخر منهما فان كان طريق ذلك نقل الثقات للتاريخ فان كانا قطعيين فقد تقدم حكمه قبل هذا
وان كانا ظنيين فحكى الابياري الاتفاق على قبوله وان كان طريق الظن مرجحا اخرى كتاخر
اسلام الراوي فالصحيح عدم دلالته على ذلك ورد الشافعي ترجيح النظر الذي لا يتطرق اليه
ظن النسخ كحديث ابي هريرة في الوضوء من مس الذكر مع حديث طلق فان ابا هريرة متاخر الاسلام

عن طلق وذهبت فرقة الى تساقط الخبرين جميعا وقال امام الحرمين ان عزبت المسألة عن مسلك
من مسالك الحكم غير الخبرين فالوجه ما قال الشافعي وان كان هناك مسلك لحق كالقياس
فالوجه التمسك به ولعلهما اليه ثم الخبر الذي بعد عن ظن النسخ يستعمل ترجيحا لاحد القياسين ان
ورتب فيه قياسا مع الخبرين وقال الابياري كان الاولى العكس وهو التمسك بالخبر الذي
بعد عن ظن النسخ والترجيح بالقياس ثم قال واسر هذا الكلام هو ان المرجوح هل هو في حكم العدم
او يجب له اثر فلا يكون الراجح معتدا به الا مع ترجيحه والمزايا الترجيحية بعينه
عليها عند الاضطرار وفقدان دليل مستقل وهذا هو الذي بنا عليه الامام الكلام وانه لا يصح
ان يكون الخبر المرجوح كالعدم وهذا هو المشهور عندنا فان مالكا قال فيما اذا تعارضت بينتان
وكانت احداهما اعدل انه يقضي بالتي هي اعدل مع يمين صاحبها ولو لم يتعارض لثبت القضا
بها بغير يمين وهذا مقصور على الموضع الذي لليمين فيه مدخل بخلاف ما لا مدخل لليمين
فيه كالنكاح فانه لا يقضى للمراة لاحد الرجلين لكون بينته اعدل وخالف في ذلك سحنون
وكانه راى ان المرجوحة كالعدم والقضا انما هو بالراجحة وقول المصنف ان علم المتاخر
فناسخ يريد اذا كان قابلا للنسخ كما قيده الامام في المحصول ودل كلامه من جهة المفهوم
ان غير العلم لا اثر له في ثبوت التاريخ وليس كذلك ويحتمل ان يراد بالعلم حصول المعنى
في الذهن الذي يصدق على الظن لاكن يبقى في اجماله في طرق الظن ومن معنا ما علم
تاريخه وورود الخبران متقارنين اي احدهما بأثر الاخر والحكم على ما قال المصنف
التخيير عند تعذر الجمع والترجيح واعترض بان الكلام مفروض في تعذر الجمع فلا معنى لذكره
وايضا فالتخيير لا معنى للجمع بالتخيير بل ذلك عمل بمقابل الدليلين وفيه من الخلاف ما تقدم وبه صرح القر
حيث قال الامام الحكم التخيير قال وقد يقال قرينة الاقتران مشعرة بالتخيير حالة تعذر
الجمع والترجيح فيتعين واما الحالة الثالثة وهي ما اذا جهل التاريخ فذكر المصنف
ان امكن النسخ بمعنى انهما قابلين له لكونهما حكمين لا خبرين فالحكم العدول عنهما والرجوع
الى غيرهما وان لم يقبلا النسخ فالحكم التخيير او التساقط كما مر ان تعذر الترجيح وفي الاشارات
للباجي ان تعذر الجمع صير الى النسخ ان علم التاريخ وان جهل صير الى الترجيح فان تعذر
تخير وذكر القاضي عياض عن احمد واسحاق والطبري وداود التخيير في الترجيع
وعدمه في الاذان كما في اصلهم في احاديث اذا صحت وتعارضت فلم يعرف التاريخ

اما للتوسعة وعن ذلك نحو وان كان احد النطقين اعم و الاخر اخص او اعم من وجه فقد تقدم
الكلام عليه في التخصيص **مسئلة** يرجح بعلو الاسناد وفقه الراوي ولغته ونحوه
وورعه وضبطه وفطنته ولو روى المرجوح باللفظ ويقظته وعدم بدعته وشهرة عدا
لته وكونه مزكا بالاختبار او اكثر مزكين معروف النسب قيل ومشهوره وصريح التزكية
على الحكم بشهادته والعمل بروايته وحفظ المروي وذكر السبب والتعويل على الحفظ دون
الكتابة وظهور طريق روايته وسماعه من غير حجاب وكونه من اكابر الصحابة وذكر خلافا
للاستاد وثالثها في غير احكام النسا ومتأخر الاسلام قيل ومتقدمه ومتحملا بعد
التكليف وغير مدلس وغير ذي اسمين ومباشرا وصاحب الواقعة وراويا باللفظ ولم
ينكره راوي الاصل فكونه في الصحيحين والقول فالفعل فالتقرير والفصيح لا زايد الفصاحة
على الاصح ومتضمن الزيادة والقرشي لفظه والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه
وسلم والمذكور فيه الحكم مع العلة فالمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم وعكس النقشواني وما
فيه تهديد او تاكيد كان عموما مطلقا على ذي السبب الا في السبب والعام الشرطي
على النكرة المنفية في الاصح وهي على الباقي والجمع المعرف على ما ومن والكل على الجنس لا
حتمال العهد قالوا وما لم يخص وعندي عكسه والاقل تخصيصا والاقتضا على الاشارة والايما
ويرجحان على المفهومين والموافقة على المخالفة وقيل عكسه والناقل عن الاصل عند الجمهور
والمثبت على النافي وثالثها سوا ورابعها الا في الطلاق والعتاق والنهي على الامر والامر على
الاباحة والخبر على الامر والنهي وخبر الحظر على الاباحة وثالثها سوا والوجوب والكراهة
على الندب والندب على المباح في الاصح ونافي الحد خلافا لقوم والمعقول معناه والوضعي
على التكليفي في الاصح والموافق دليلا اخر وكذا مرسلا او صحابيا او اهل المدينة او الاكثر في
الاصح وثالثها في موافق الصحابي ان كان حيث ميزه النص كزيد في الفرائض ورابعها ان
كان احد الشيخين مطلقا وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام او زيد في الفرائض ونحوهما
قال الشافعي وموافق زيد في الفرائض فمعاذ فعلي ومعاذ في احكام غير الفرائض فعلي والاجماع
على النص واجماع الصحابة على غيرهم واجماع الكل على ما خالف فيه العوام والمنقرض عصره وما لم
يسبق بخلاف على غيرهما والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة لقوله
لتبين **مس** الترجيح يقع بين التصديقات وبين التصورات والاول يكون اما بين

منقولين او معقولين او منقول ومعقول فالترجيح بين المنقولين يقع في السند وهي طريق ثبوته
والحكم ونقل الراوي من السنة احادا ويقع في المتن وهو اما بحسب دلالته والحكم المدلول عليه واما
بحسب ما ينضم اليه من خارج فاما السند فمنه كون احد الخبرين اقل رواة في السند وهو المعبر عنه
بعلو الاسناد لان كثرة الوسائط تضعف الظن وكذا اكثر ارتحال العلما والمحدثين في طلب علو
السند وكون احد الراويين فقيها والاخر ليس كذلك وكذا العالم باللغة والنحو والموصوف بالورع
او الضبط او الفطنة او اليقظة لان الوثوق بروايته من ذكر اكثر ولو روى المرجوح الحديث
باللفظ والاخر بالمعنى وذكر ولي الدين قولا في الفقه مع غيره ان المرجوح اذا روا باللفظ فلا ترجيح
بالفقه واشار الى تخريج الخلاف منه في الباقي وقال الهندي يرجح بكون احدهما عالما
او اعلم او حافظا او احفظ او ورعا او اورع وكون احدهما من عدول اهل السنة والاخر من
عدول اهل البدعة على القول بقبول روايتهم والسني مقدمة وشهرة العدالة على غيره والمزكا بالا
ختبار مقدم على غيره لان المعاينة اقوى والاكثر مزكين لتضمن ذلك مزيد العدد او الشهرة
ومعروف النسب على مجهوله كذا في المحصول وقرره القرافي بان قال معلوم النسب يذكر نسبه
مع اسمه فيقوى تميزه اما ان اقتصر على اسم مشهور النسب بطل هذا الترجيح وقال [illegible] ان
يقال بجهول [illegible] ربما وقع في ذكر نسبه مع اسمه تلبيس يوجب ايهام غيره ممن ليس بعدل
فكان ذلك نوعا من الخلل يسلم منه معلوم النسب وهذا الفعل يرد ذلك بان شهرة النسب
ومعلومه حكمهما واحد وانه عبر بالمعلوم عن المشهور والمصنف قد غاير بينهما واشار الى
تضعيف تقدم مشهور النسب فقوله وقيل ومشهوره وكون احدهما صريح التزكية والاخر
معمولا بروايته او محكوما بشهادته وقدم الهندي ان اعلا مراتب التعديل الحكم بالشهادة
من عالم عادته ان لا يكتفي في العدالة بسلامة الظاهر قال ولي الدين ومقتضى كلام
البيضاوي ان العمل بالرواية مقدم على التزكية وقال هو عندي كذا مقدم على
التعديل المطلق وكون احدهما يحفظ المروي والاخر لم يحفظه والذاكر في روايته السبب
على الذي لم يذكره لزيادة اهتمامه بالمروي وهذا في غير العامين والمعول على حفظه دون كتابه
لانه اضبط قال ولي الدين والاجل الخلاف في جواز الاعتماد على الكتابة من غير حفظ والذي
طريق روايته ظاهر من سماع من لفظ الشيخ او قراءة عليه او غيرهما مقدم على رواية من لم يعرف
طريق تحمله كذا ذكره ولي الدين عن المصنف قال ولم اره لغيره ولم يتعرض له الشارح والسامع من غير

بحجاب ومثله الامدي من رواية ابن القاسم بن محمد عن عايشة رضي الله عنها ان مريرة عتقت
وكان زوجها عبدا مع رواية الاسود عنها انه كان حرا لان القاسم سمع منها من غير حجاب لانها عمته
خلاف الاسود فانه سمع الامن وراء حجاب وكون احدهما من اكابر الصحابة اي رؤسائهم قال ولي الدين
لقربه من مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن احمد رواية انه لا ترجيح به وعبر عن هذا
الامدي بكون احدهما اقرب الي النبي صلى الله عليه وسلم حالة السماع وهو اعم من ان يكون رئيسا او غيره
ومثله برواة الافراد في حجة الوداع مع رواية القران برواية الافراد مقدمة لان راويها عمر
رضي الله عنه وذكر انه كان تحت ناقته عليه السلام وقال الباجي يقدم رواية جابر في افراد الحج لانها
اشد تقصيا للحديث واحسن نسقا فانه تقصا صفة الحج من ابتدائه الي انتهائه وكون احدهما ذكرا
والاخري انثا حكاه الامام في المحصول عن قوم ووجهه بان الذكر مظنة وفور العقل
ووفور العقل مظنة التثبت وعدم الغلط وذهب الاستاد الي انه لا ترجيح بذلك وقال
ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر مذهبهم وحكي الكيا الطبري الاتفاق عليه وذكر المصنف
قولا ثالثا بالفرق بين احكام النسا وغيرها فرجح بالذكورية في غير احكام النسا دون غيرها
هذا ظاهر كلام المصنف وذكر ولي الدين الثالث بترجيح المراة في احكام النسا كالحيض والعدة
وتقديم الذكر في غيرها وكونه حرا او حكاه الامام عن قوم ووجهه بان الحرية توجب ترفع النفس
فيبعد عن الكذب وقياس الشاذة وضعف وقال ابن السمعاني لا اثر للحرية في قوة الظن
ومتاخر الاسلام علي متقدم لان تاخير السلامة يشعر ظنا بتاخير ما رواه عند قوم وبه صرح
في المحصول وذهب الامدي وابن الحاجب في الترجيح بالمتاخر بالقول الاول قال المحلي وليس
ذلك مشا قض بل باعتبار الحيثيتين والمتحمل بعد التكليف علي المتحمل قبله لا الخلاف فيه وغير
المدلس علي المدلس في المحل الذي يقبل فيه او علي القول بقبوله في غير محل الاجماع ومن له اسم واحد
مقدم علي من له اسمان كذا في المحصول وقرره القرافي بان صاحب الاسمين يقرب اشتباهه
بغيره ممن ليس بعدل فان يكون هناك غير عدل مسمي باحد اسميه فتقع الرواية
عن الذي ليس بعدل او يظن السامع انه العدل فان كان له اسم واحد قل احتمال اللبس
والمباشر للواقعة علي غيره كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال
مع رواية ابن عباس انه عليه السلام كان محرما لان ابا رافع كان السفير في ذلك وكون
الراوي صاحب الواقعة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال مع رواية

ابن

ابن عباس والراوي باللفظ مقدم علي الراوي بالمعني للاختلاف فيه الا ان يكون الراوي
بالمعني فقيه وافقه علي ما تقدم والرواية التي لم تقع فيها انكار من الاصل علي الفرع علي ما وقع
فيه ذلك علي الفرع فيقول المروي وما انكره نسيانا او جحودا علي ما انكره جزما قال ولي الدين
وتعبير المصنف براوي او وحده قربا لكلمه قال المحلي وموجب ذلك انه من اضافة الاعم
الي الاخص وهي تارة لا يتبادر الذهن اليهما وما في الصحيحين مقدم علي ما في احدهما وما في
احدهما مقدم علي ما في غيره وكذا ما كان علي شرطهما ولم يخرجاه والاكثر علي ان البخاري اصح من
مسلم وقيل عكسه وقال النووي البخاري وان كان اصح من مسلم واكثر فوائد فقد اختص مسلم
بلطائف من صنعة الاسناد بجمع غير اصحاب زرعة كالفرق بين حدثني وحدثنا هذا ما يرجع الي
الترجيح بحسب السند واما الترجيح بحسب المتن فيكون باموره منها تقديم القول
علي الفعل لاحتمال اختصاص الفعل به عليه الصلاة والسلام الا ان يكون ذلك لبيان مجمل
فيه ما تقدم والفعل علي التقرير لاحتمال اختصاص التقرير بالفاعل ولما تقدم من الخلاف
في التقرير بل يدل لمطلق او يقيد ويتقرر ما كان لحضرته علي ما بلغه فاقره والفصيح اللفظ علي
غيره مما هو من شبة ودالفة وما فسره ولي الدين في ان المراد بمقابله هو الركيك ساقط
لما ان كان كل من اللفظين فصيح واحدهما زيد فصاحة فالاصح عدم الترجيح بذلك لانه عليه السلام
كان يتكلم بالفصيح وكان يخاطب كلا بلغته والمشتمل علي زيادة ومثله ولي الدين بورود التكبير
في العيد سبعا مع رواية الاربع والذي بلغة قريش مقدم علي ما كان بلغة غيرهم لان الوارد
بلغتهم يحتمل ان يكون مرويا بالمعنا ولا يبعد عدي تشبهنا فيه بمثل الفصيح والاعصح
المدني مقدم علي المكي لتاخره والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم مقدم علي ما ليس فيه
اشعار بذلك لتضمنه الزيادة الموافقة لمقتضي الادلة والمذكور فيه الحكم مع العلة علي ما ذكر
فيه الحكم فقط لان في ذكر العلة مع الحكم اشعار بالتاكيد ومثله ولي الدين بحديث من بدل دينه فاقتلوه
مع حديث النهي عن قتل النسا الذي ذكره في اول علة الحكم وهي الردة والمتقدم فيه ذكر
العلة علي الحكم مقدم علي عكسه ونحوه للامام في المحصول قال لشبه ان يكون تقديم العلة
علي الحكم اقوي في الاشعار بالعلية من العكس وعكس القشواني وما فيه تهديد علي ما ليس
فيه الاشعار التهديد بتاكيد الامر وكذا ما فيه تاكيد علي غيره والعام المطلق علي العام الوارد
علي سبب الا في صورة السبب للاختلاف في عموم الوارد علي سببه دون المطلق وورد في صورة

السبب على قائلها لان دخولها قطعي في العموم على الصحيح بخلاف مقابلها والعام الوارد بصيغة
من صيغ الشرط المقتضية للعموم كان من مقدم على ما دل على العموم بكونه نكرة في سياق النفي
لان في الشرط معنا التعليل فهو دال على المقصود بما ليس بعلل والخلاف في دلالة النكرة في سياق
النفي على العموم هل هو بالوضع اي المطابقة او باللزوم وصحح المصنف هذا القول وذكر ولي
الدين عن الصفي الهندي انه جزم بتقدم النكرة المنفية على غيرها من انواع العموم وتحتمل عندي
في المسئلة تفصيل يوخذ مما تقدم للمصنف في العموم وهو انه ان بنيت على الفتح قدمت لانها
نص في العموم والاقدم الشرط عليها والنكرة المنفية مقدمة على باقي صيغ العموم فظاهر كلام
المصنف سوا بنيت على الفتح ام لا وفيه نظر لما تقدم في ذلك من الخلاف في اقتضائها العموم اذا لم
تبن على الفتح او الجمع المعرف باللام والاضافة مقدمة على ما ومن بمعنى الاستفهام مبنيين لان
الشرطيتين مقدمتين على المعرف وغيره كما تقدم ويقدم الكل و[illegible] على الجمع المعرف وما ومن على اسم
الجنس المعرف لان احتمال العهد فيه قريب بخلاف الثلاثة والعام الذي لم يدخله تخصيص مقدم
على ما قد دخله التخصيص للاختلاف في حجية الثاني عند القائل بالعموم دون الاول
ولانه اذا خص صار مجازا في الباقي عند الاكثر والعام الذي لم يخص حقيقة في الاطلاق
والتاويل والحقيقة اولى من المجاز واختار المصنف عكس هذا ووجه عندي ان دليل
التخصيص دال على ثبوت العموم ومعقوله فيما عدا صورة التخصيص فكانه ثابت بدليلين
بخلاف ما لم يخص ووجهه ولي الدين بان غالب العمومات مخصوصة فما دخله التخصيص بعد
تخصيصه مرة اخرى بخلاف الباقي على عمومه قال وسبقه الى ذلك الصفي الهندي والاقل
تخصيصا مقدم على الاكثر تخصيصا قال الشارح وينبغي ان يجري الاحتمال السابق للمصنف
ويلتحق بهذا ما اذا قال كان احد العمومين متفقا على تخصيصه والاخر مختلف في تخصيصه
فالاول اولى ويرجح الباجي [illegible] ويقدم الخاص على العام لقوة دلالته كما تقدم وتخصيص العام
مقدم على تاويل الخاص للاكثر والخاص من وجه على العام من كل وجه والدال بالاقتضا
على الدال بالاشارة او الايماء بقصد المتكلم قال الامدي ويقدم ما كان في دلالة
الاقتضا بالضرورة صدق المتكلم على ما كان لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا او شرعا والثاني
والايما مقدمان على المفهومين لان دلالة الاولين في محل النطق بخلاف المفهومين ومفهوم الموافقة
مقدم على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه عند الاكثرين وقيل عكسه ومن امثلة ذلك الحاق

المتوفى عنها زوجها بالمطلقة اذا لم يدخل بها ولم يفرض لها وعدم الحاقها من جهة المنطوق في المطلقة
والمفهوم ان المتوفى عنها مثلها والشاذ انه بالخلاف وعلل الامدي الثاني بوجهين احدهما ان مفهوم
المخالفة ادخل في باب التاسيس الثاني ان مفهوم الموافقة لابد فيه من فهم حكم المنطوق ووجود
ذلك المعنى في المسكوت بخلاف مفهوم المخالفة وتقدم الكلام في ترجيح المفهوم على مراتب
مفهوم المخالفة والناقل عن الاصل مقدم على المقرر لحكم الاصل عند الجمهور لانه افاد حكما شرعيا
وقيل يتقدم المقرر للبراة الاصلية لاعتضاده بها قال الامام ولانه لو قدر سابقا في الزمن
على الناقل لم يكن له فائدة لاستفادة مضمونه من البراة الاصلية فيتعين تقديره متاخرا
عن الناقل فيكون ناسخا له والعمل بالناسخ واجب والمثبت للحكم مقدم على النافي له لتضمنه
زيادة العلم وممن اختار هذا القول الباجي وابن القصار والشيخ ابو اسحاق وفي البرهان عزوه لجمهور
الفقهاء وقيل يتقدم النافي لاعتضاده بالبراة الاصلية وقيل هما سواء للمعارضة زيادة العلم
للبراة الاصلية وعزاه للقاضي ابي بكر قال واليه كان يذهب قاضينا ابو جعفر وهو الصحيح
وقيل بتقديم النافي الا في الطلاق والعتاق فان قلت اي فرق بين هذه المسئلة والتي قبلها
قلت لا يبعد ان يكون الفرق بينهما ان معنى الاولى اذا ثبت احد الدليلين الحظر او الوجوب
مثلا والاخر الاباحة يستلزم نفي الحرج الماخوذ من البراة الاصلية ومعنى الثانية
ان يصرح احدهما بنفي القول او الفعل والاخر بثبوته ويشهد لذلك ما وقع للباجي من الامثلة
في المسئلة فقال في المثبت مع النافي ان يستدل المالكي في القنوت بما روي عن انس ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا ويعارضه الحنفي بما روي عن
ابن مسعود انه قال ما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم الا شهرا يدعو على حي من احيا
بني سليم ثم لم يقنت بعد وتقدم الاولى ما اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الاباحة والنهي
عن الامر لان النهي لدرء المفاسد والامر لجلب المصالح ودرء المفاسد في نظر الشرع اولى
والامر على الاباحة لانه احوط وقيل عكسه لاعتضاده بالبراة الاصلية ولان الاباحة
متحدة الجهة بخلاف الامر وجعل المصنف الخبر مقدم على الامر والنهي وهو محتمل لامرين
احدهما ان المراد بالخبر ما لفظه لفظ الخبر والمراد به الامر وهو مقدم على ما كان من ذلك
بلفظ الخبر كما صرح به القرافي وبهذا فسر المحلي كلام المصنف الثاني ان يكون المراد به
الخبر المحض وبه فسر ولي الدين وكذا فرض المسئلة الامدي وقد رجح الخبر لثلاثة اوجه

احدها ان مدلول الخبر متحد خلافا للامر الثاني ان دلالته على الثبوت اقوى لامتناع الثالث
ان مخالفته يلزم منه محذور وهو الخلف في خبر الصادق قال ويقدم الخبر ايضا على النهي
لما ذكر وعندي ان تعارض الخبر مع الامر في مسئلة عسير تصويره الا ان يفرض ذلك في
خطاب واحد يصح حمله على الخبر وحمله على الانشا فيرجح حمله على الخبر دون الامر والنهي
كما قيل في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والحظر مقدم على الاباحة للاحتياط ولان النهي
يعتمد درء المفسدة وقد قدم على الامر المقتضي لجلب المصلحة فلان يقدم على ما عري عن ذلك اولى
وقيل بتقدم الاباحة حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص لاعتضاده بالبراءة الاصلية وقيل هما سوا
قاله ابان بن رجحه في المستصفى وصححه الباجي في المنهاج عن ابن فورك في التلخيص
اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الاباحة ويشبه هذه المسئلة ما ذكره المازري
من الخلاف بين العلما في الحالف بالطلاق بلفظ يحتمل التعدد والوحدة احتمالا مساويا ولم يكن
له نية في تعيين احد المحملين فقيل يحمل على الاقل استصحابا للعصمة والغا الشك وقيل يلزم الاكثر
من العدد احتياطا للفروج واستصحابا للحرمة الطلاق المحققة والمقتضي للوجوب مقدم على
ما يقتضي الندب احتياطا لبراءة الذمة وليس في هذا التكرار بيح وكلوا او لا والامر على الاباحة
لان المراد به ما كان للايجاب وغيره وما يقتضي الكراهة على ما يقتضي الندب كالنهي مع الامر
وما يقتضي الندب على ما يقتضي الاباحة على الاصح وقيل عكسه لتاييده بالاصل والتعبير بالصحة
هنا بالمباح فيه تجوزا والثاني يعني المحرم مقدم على المقتضي لثبوته ورجحه المصنف وكذا المحلي قال
لما فيه من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل يقدم المثبت للحد وعزاه المحلي للمتكلمين لان
الحد حكم شرعي فمثبته مقدم وقيل هما سوا ورجحه الغزالي وغيره والمعقول المعنى على
المتعبد به لكثرته ولانه ادعى الى الانقياد وافيد بالقياس عليه ويتقيد هذا على اصل مالك
بما اذا كان في غير باب التعبدات لان الغالب فيها التعبد لا المعقولية وقد تقدم بيانه
والوضعي على التكليفي على الاصح لعدم توقف الوضعي على ما يتوقف عليه التكليفي من اهلية المخاطب
وفهمه وتمكنه من الفعل وقيل عكسه لكون التكليفي هو المقصود بالذات و[illegible] ذكره هذا
ما يرجع الى الترجيح بحسب المتن واما الترجيح بحسب الخارج لموافقته لما يعضده كموافقة
دليل اخر وقد تقدم وانما اعاده هنا توطئة لما بعده والموافق مرسل ان قلنا لعدم حجيته

ولئن قلنا بحجيته كان من معنا ما قبله وكذا القول في موافقته لقول الصحابي او اهل المدينة
كحديث ابي محذورة في الاذان فقد روي عنه ان التكبير مرتان وروي عنه اربع والاول
اولى لموافقته عمل اهل المدينة وموافقة احدهما قول الاكثر وبه قال جماعة وصححه المصنف
وقيل لا يرجح بذلك واختاره الغزالي لانه لو ساغ الترجيح لمذهب بعض المجتهدين لانسد باب
الاجتهاد على البعض الاخر ويحتمل عود الاصح في كلام المصنف على المسائل الاربع وعليه حمله المحلي
قال وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة ثم عطف المصنف بذكر مذاهب اخرى في الترجيح
لمذهب الصحابي غير المذاهب المتقدمين احدها وهو الثالث في نقله ان ذلك الصحابي ان كان
قد ميزه النص على غيره من الصحابة كزيد بن ثابت في الفرائض كانت موافقته مرجحة والا فهو كغيره
وحكاه امام الحرمين عن الشافعي الرابع يقع الترجيح بموافقته لاحد الشيخين ابي بكر وعمر دون
غيرهما من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين الخامس الترجيح لموافقة احدهما الا ان يكون ذلك
في الحلال والحرام ويخالفهما معاذ بن جبل او يكون ذلك في الفرائض ويخالفهما زيد بن ثابت
ونحوهما كعلي في القضا فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين السادس وهو محكي عن الشافعي ان كان الخبر
ان في الفرائض ويخالفهما زيد بن ثابت ~~ونحوهما كعلي في القضا فلا يرجح~~ الموافق ثم ما وافق
معاذ بن جبل ثم ما وافق علي ابن ابي طالب لشهادة النص بترجيح زيد في الفرائض ومعاذ في الحلال
والحرام وعلي في القضا والحلال والحرام اعم من الفرائض والقضا اعم من الحلال والحرام لدخوله
في المواريث وغيرها والدليل الاخص مقدم على الاعم فان كان الخبران في غير الفرائض قدم منهما
ما يوافق قول معاذ ثم ما يوافق قول علي ثم اردف المصنف ما تقدم لمن الترجيح بامور
ليست الى المعنى عدم نصوصه فيه وهي اذا تعارض الاجماع والنص فالاجماع مقدم ونحوه لابن الحاجب
وقال الزركشي ان اراد الاجماع الظني ففي تقدمه على النص نظر وان اراد القطعي فحسن الا انه
ثم قال لا تعارض بين قاطع ومظنون وللمصنف نحوه في باب الاجماع قال وانه لا يعارض
دليل اذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون ثم قال هنا واجماع الصحابة على اجماع غيرهم
للاتفاق على حجية الاول والخلاف في الثاني واجماع الكل على ما خالف فيه العوام وما دخل
فيه والمنقرض عصره على الذي لم ينقرض عصره وما لم يسبق بخلاف على ما سبق به وفي
نسخة المحلي عكس هذا بالاجماع الذي الكتابة عبارة عن الاصل وقيل المسبوق اقوى
وقيل هما سوا ولما ذكر القرافي هنا ما تقدم من تعارض الاجماعات عن الامدي قال ما نصه

الاجماعات لا يتاتى فيها التعارض حتى يتاتى الترجيح بل احدهما خطا وانما معنى ذلك اذا وقع بين
قاعدتين مجمع عليهما باجماعين مختلفين فيرجح احد القاعدتين على الاخرى او يكون الاجماعان
ظنيين اما لقوة الخلاف ولكونهما منقولين بطريق الاحاد فيتجه الترجيح واذا تعارض
متواتران احدهما من الكتاب والاخر من السنة وهما ظاهران في الاثر على رتبة واحدة كذا وقع
المسئلة الابياري وقال الصحيح تساويهما وتعود الكلام الى الاختلاف في تعارض الدليلين من غير
ترجيح وقيل يقدم القران لحديث معاذ وقيل السنة لقوله تعالى لتبين للناس واما المتواتر من
القران او السنة المتساويان من الدلالة فلا ترجيح بينهما قطعا ش ويرجح القياس بقوة
دليل حكم الاصل وكونه على سنن القياس اي فرعه من جنس اصله والقطع بالعلة او الظن الاغلب
وكون مسلكها اقوى وذات اصلين على ذات اصل وقيل لا وذاتية على حكمية وعكس السمعاني
لان الحكمية احكم اشبه وكونها اقل اوصافا وقيل عكسه والمقتضية احتياطا في الفرض وعامة
الاصل والمتفق على تعليل اصلها والموافقة الاصول على موافقة اصل قيل والموافقة علة اخرى
ان جوز علتان وما ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فالظنيين فالايما فالسبر فالمناسبة
فالشبه فالدوران وقيل النص فالاجماع وقيل الدوران فالمناسبة وقياس المعنى على الدلالة
وغير المركب عليه ان قيل بقبوله وعكس الاستاذ والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي الوجودي
فالعدمي البسيط فالمركب والباعثة على الامارة والمطردة المنعكسة على المطردة فقط على المنعكسة
فقط وفي المتعدية والقاصرة اقوال ثالثها سواء وفي الاكثر فروعا قولان ش لما فرغ
المصنف من الترجيح بين المنقول شرع في بيان الترجيح في المعقول وهو القياس والترجيح في ذلك
يكون بما يرجع الى الاصل او العلة او الفرع او المدلول او الخارج فمنها كون دليل حكم الاصل
في احدهما اقوى من الاخر بان يكون مقطوعا به او اغلب ظنا ككون احدهما بالمنطوق
والاخر بالمفهوم او احدهما بنص والاخر بظاهر او بعموم لم يخص والاخر بعموم خص على ما تقدم
في ترجيح الادلة ويكون احدهما على سنن القياس اي فرعه من جنس اصله كقياس التيمم
على الوضوء في الانتهاء الى المرفقين فهو اولى من قياسه على القطع في المرفق ومثاله عند الباجي
قياس المالكي قتل البهيمة الصائلة على الصائل من الادمي في عدم الضمان فيقدم على قياس
الحنفي عليه الضمان لان من ابيح له اتلاف مال غيره دون اذنه لدفع ضرر عنه يجب عليه الضمان
اصله اذا اضطر الى الاكل فيرجح الاول لان الاول قياس صائل على صائل وهو قياس على ما هو من جنسه

خلاف الثاني وكون احد العلتين مقطوعا بوجودها والاخرى ليست كذلك وفي المحصول العلم
بوجود العلة قد يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا لا بعقل محض او نقل محض او مركب
منهما ومثلها القرافي بان قال البديهي كالعلم بان اسم الافاعي علة الضرر للحيوان في العادة
والحسي كازالة العتق فانه يعلم وجوده بالحس وهو علة الموت والعقل الصرف نحو كون
العلم علة العالمية والنقل نحو قوله تعالى كي لا يكون دولة والمركب منهما كما اذا دل السمع
على ان القلتين من الماء يرفعان الحدث ودل العقل بالحزر ان هذا الماء قلتان فاكثر هذا
اذا كانت احدى العلتين معلومة والاخرى مظنونة فان كانتا مظنونتين بالمبيرة للاغلب
منهما مقدمة وكون مسلك احدى العلتين اقوى من مسلك الاخرى كما سبق وذات اصلين مقدمة
على ذات اصل واحد وقيل لا ترجيح بذلك قال المحلي وهو كالخلاف في الترجيح بكثرة الادلة
والذاتية كالطعم مقدم على الحكمية كالحرمة لان الذاتية الزم واختار هذا القول المصنف
وقيل الحكمية اولى وصححه ابن السمعاني لان الحكم بالحكم اشبه فيكون اولى وفي المستصفى من عم ا
ان رد الحكم الى الحكم اولى حتى زعموا ان تعليل الحكم بالرق والحرية اولى من تعليله بالصغر والعقل
وتعليله بالتكليف اولى من تعليله بالانسانية وهذا من الترجيحات الضعيفة وكون احدى
العلتين اقل اوصافا فالقطعية اولى هذا اختيار المصنف وعزاه الباجي في المنهاج وقيل الكثيرة
اولى وعزاه في المنهاج لبعض الشافعية قال ومن الشافعية من قال هما سواء ومثاله تعليل ربا
الفضل بالاقتيات مع الادخار فقط او بزيادة كونه متخذا للعيش غالبا فالاول اقل وصفا
وفرض المسئلة في البرهان فيما اذا كانت احدى العلتين ذات وصف واحد والاخرى ذات
وصفين فصاعدا والمقتضية احتياطا في الفرض اي الواجب مقدمة على التي لم تقتضي ذلك
وفرض المسئلة في البرهان في الظاهرين او النصين اذا كان احدهما اقرب الى الاحتياط
قال والذي ذهب اليه اكثر الفقهاء ان الاحتياط مرجح على الربا في الربا الطعم فانه يقتضي اطراد الحكم
في قليله وكثيره بخلاف تعليله بالكيل فانه لا يعم القليل من الربا الذي لا يكال وحكى الباجي
عن الحنفية انهما سواء والمتفق على تعليل اصلها مقدمة على المختلف في تعليل اصلها ومرجح الباجي
فيما ذكر القرافي عنه ان المتفق على تعليل اصله مقدم وان كان ظنيا والمختلف في تعليله
قطعي قال الابياري العلة هي عمدة القياس والموافقة الاصول على الموافقة لاصل واحد
ومثله الباجي بقياس الوضوء في اعتبار النية على التيمم والصلاة والصوم وغير ذلك من العبادات

مع قياس الحنفي اياه في عدم النية على غسل النجاسة بجامع الطهارة فالعلة الاولى اولى لانه تشهد
لها اصول كثيرة والثانية لا يشهد لها الا اصل واحد فان قلت اي فرق بين قول المصنف
وذات اصلين على ذات اصل وبين قوله والموافقة الاصول على موافقة اصل قلت الجواب ان
المراد بما وافق الاصول عدم المخالفة للقواعد وما كان كذلك فهو مقدم على ما اقتضاه شيئا
من الاصول والمراد بذات اصلين اي انها مستنبطة من محلين او يشهد لها دليلين بالاعتبار
كالقول في التعليل بالاسكار بتعدد لمحة الايما والمناسبة والدوران واستعمل في الموافقة علة
اخرى ان جوزنا علتان موزعة على اتفق لم تواخذ علة اخرى وبه قال الامام في البرهان
وان من كثرت معانيه من القياسين مع الاستوا في الرتب مقدم لكثرة الدلالة قال
وبناظره كثرة الرواة وذكر ولي الدين عن ابن السمعاني انه صحح عدم الترجيح بذلك
وهذه المسئلة عندي تشبه الترجيح بالدليل المختلف فيه كالمرسل وقول الصحابي وتقدم
ان الاصح الترجيح بذلك ويقدم ما ثبت علته بالاجماع على ما ثبت بالنصوص لقبول
النص للنسخ بخلاف الاجماع وقيل يقدم النص لان الاجماع فرعه وجزم به صاحب الحاصل
والبيضاوي وسوا كانا قطعيين او ظنيين والقطعي منهما مقدم على الظني والراجح من الظنيين
مقدم كما صرح به الهندي وما ثبت العلة فيه بالنص على ما ثبت بالظهور وما شعر به
لفظ الشارع على ما شعر به لفظ الراوي وقد تقدم للمصنف ما يدل على ذلك وبان الاقوى
في مراتب الظهور مقدم الاضعف ثم ما ثبت بالايما مقدم على ما ثبت بما بعده من المسالك لان
الايما دلالته منسوبة الى السمع وما بعده منسوب الى الاجتهاد والاستنباط من قواعد
الشريعة الكلية من رعاية المصالح ونحوها وذكر ولي الدين عن البيضاوي انه جزم بتقديم
المناسبة ثم الدوران ثم السبر ثم الايما وقال الابياري الامر كما ذكره الاصوليون من تقديم
الايما على المناسبة الا ان يقرب المناسبة جدا فتعد من الاصول المعلومة وهذه
هي العلامة في القوة ولا يبعد تقديم المناسب حينئذ ولذلك ان النصوص تومي الى اوصاف
ويستنبط المستنبط امورا مناسبة تنوط الاحكام بها وهذا كقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه ايما الى التعليل بعين الغضب ونحن نستنبط الدهش والحيرة
حتى يجوز القضا مع الغضب اليسير ويمتنع مع الجوع المفرط فان لم يرجح شيئا وبعد الايما
السبر يتقديم ما ثبت من العلل على ما ثبت بمجرد المناسبة لدلالة السبر عليه نفي المعارض

المناسبة وقيل يتقدم المناسبة على السبر الظني ووجهه الامام بكثرة ما تقدم من السبر
على النفي والاثبات وتقدم انه اختيار البيضاوي ويلي السبر المناسبة وهي على مراتب كما تقدم بعضها
الى من بعض فيقدم الضروري على الحاجي والحاجي على التكميلي وما اعتبر اصلا اعتبر تتمة ويقدم
في الضروري حفظ الدين على النفس وقيل عكسه ولذا قدم القصاص على قتل الردة والنفس
على ما بعدها وتقدم الاستغنا ربه تكلفي كلام المصنف فيما لم يعده وكذا القول في مراتب المؤثر
والملائم فيقدم ما اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم ثم ما اعتبر فيه عين الوصف في جنس الحكم
ثم عكسه ثم الجنس في الجنس والجنسية في الوصف والحكم مراتب بعضها اعم وبعضها اخص والى العين
اقرب فاعم اجناس الحكم كونه حكما ثم كونه وجوبا ثم وجوب الصلاة ثم وجوب الظهر مثلا
واعم اجناس الوصف كونه وصفا تناط الاحكام بجنسه حتى يدخل فيه الاشباه واخص
منه كونه مصلحة فيدخل المناسب دون الشبه واخص منه كونه مصلحة خاصة كالردع
والزجر ومعناه حفظ النفس او الحقيقة قاله الغزالي وليس كل جنس على رتبة واحدة بل لها
درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر فلاجل ذلك تتفاوت درجات الظن
والاقرب مقدم على الابعد وكل مسئلة دق فيها نظر فيه المجتهدين ومن رام هذه
الاجناس فقد ابعد وقد تكلف تشططا لا يتسع له قوة البشر واطلق المصنف القول بتقديم
المناسب على الشبه وتقدم ذكر الخلاف في تقدم القياس المعنوي العام على قياس الشبه
الخاص بالحكم وذكر مثاله وللامام الحرمين هنا تفصيل حسن وكلام بديع ذكرناه في
الكبير ثم الشبه ايضا على مراتب بعضها اكبر من بعض كما تقدم التنبيه على بعضه وهو مقدم
على الدوران وقيل يتقدم الدوران على المناسبة اما الشبه بالعلل العقلية والاتفاق
على انه لا يعني لا عند قوم وتقدم للتقسيم الى تفصيل يقتضي عدم اطلاق القول فالتقدم
وعدمه في كل مسئلة نظر مخصوص فالدوران قد يفيد القطع وقد يقوى الظن فيه وقد يضعف
وقال الامام في البرهان مقدم ما ثبت بالطرد والعكس على الشبه الذي لا يتصف بذلك
والمختار مقدم على المطرد المنعكس الذي يتناها المعاني الخفاء ويظهر جريان الطرد والعكس
فان عن المجتهد في هذا المقام تقدم الطرد والعكس فلا باس وفي المحصول تقديم المؤثر
الحاصل في صورة على الحاصل في صورتين ويقدم قياس المعنى على قياس الدلالة وهذا
جزم المصنف لان التعليل في الاول بنفس الوصف وفي الثاني بلازمه او حكمه او اثره

ويقدم القياس غير المركب على القياس المركب على القول باعتباره وذهب الاستاذ الى
تقديم المركب لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل وظاهر نقل المصنف عنه تقديمه مطلقا وتقدم
من نقل الهندي عنه اختصاصه بالمناظرة دون الاجتهاد ويقدم التعليل بالوصف الحقيقي
كالطعم والاسكار على التعليل بغيره وسواء كان ذلك الغير مظنة او وصفا عرفيا او حكما
شرعيا وقرر ولي الدين الوصف الحقيقي بالمظنة كالتعليل بالسفر فيقدم على التعليل بالحكمة
كالمشقة والوصف العرفي مقدم على الشرعي والوجودي على الاضافي والاضافي على العدمي
عند من يرى صحة التعليل به ولم يتعرض المصنف لترتيبها كما اكتفى بما قدم من تخصيص الترتيب
بالوجودي مع العدمي لترتيبه اياه بالفاء دون ما قبله ويقدم التعليل بالوصف البسيط
اي الغير مركب كالطعم على التعليل بالمركب للخلاف في صحة التعليل به وما كان ذا وصف
مقدم على ما كان ذا ثلاثة اوصاف وقد تقدم ويقدم ما كان الجامع فيه نفس الباعث
على ما كان مجرد امارة لظهور مناسبة الباعث وما كان الجامع فيه ضابطا للحكمة مانعا
لها على ما كان بخلاف ذلك وقد تقدم العلة المطردة المنعكسة على التي لا تنعكس عند من قال
ان عدم العكس غير قادح في صحة التعليل ومثاله عند الباجي ان يستدل المالكي على ان
غير الاب لا يجبر على النكاح لان من لم يملك التصرف في مال الصغيرة بنفسه لم يملك التصرف
في بضعها كالاب فيقول المالكي علتكم غير منعكسة لان الحاكم يزوج وان كان لا يرث وتقدم
العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لقوة الخلاف في العكس وضعفه في الطرد وتقدم
العلة المتعدية على القاصرة وعند الجمهور للاجماع على صحتها وكثرة فوائدها وذهب
الاستاذ ابو اسحق الى ترجيح القاصرة لتاييدها بالنص وان صاحبها امن من الزلل فيها
وقال القاضي لا ترجيح بقصور ولا تعدية لان الثمرة والاثار انما هي بعد صحة العلل
ومثاله عند الباجي تعليل المالكي حرمة الخمر بالشدة المطربة مع تعليل الحنفي ذلك بكونه
خمرا فان الثانية قاصرة والاولى متعدية والمثال مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين
ولمختلف في الترجيح بكثرة الفروع ونقل الامام في البرهان القول بالترجيح بذلك للقائلين
بترجيح المتعدية قال والقول فيه كالقول على ما سبق في المتعدية والقاصرة زاد المحلي
ولا يتاتى التساوي هنا لانتفاء موجبه وفيه نظر والظاهر ان المراد بالقول الثاني في كلام
المصنف عدم الترجيح بكثرة الفروع لا تقديم الاقل فروعا وهذا باعتبار الترجيح بين

المعقولين وهما القياسان واما الترجيح بين المنقول والمعقول فكمعارضة القياس
للخبر وقد تقدم ص والاعرف من الحدود السمعية على الاخفى والذاتي على العرضي و
الصريح والاعم وموافقه نقل السمع واللغة ورجحان طريق اكتسابه والمرجحات
لا تنحصر ومثارها غلبة الظن وسبق كثير فلم نعده ش لما فرغ المصنف من الترجيح
بين التصديقات شرع في الترجيح بين التصورات فالحدود اما عقلية كتعريف الماهية
ولا يتعلق بها غرض هنا واما سمعية اي شرعية كتعريف الاحكام وهي المقصودة
هنا فيقدم الاعرف منها على الاخفى اي بالنسبة الى الاعرف والاخفى الاوصاف المعرفة للمعرف
بها والمعرف بالامور الذاتية على المعرف بالعرضية قال الآمدي والذي فيه جميع الذاتيات
على الذي فيه بعضها مع التمييز وما كان بالالفاظ الصريحة على غيره والحد
الاعم على الاخص لكثرة فائدته قال الآمدي لان الزيادة مختلف فيها وحكاه ابن الحاجب
وغيره قولا وما كان موافقا لنقل السمع على مخالفه لبعده عن الخلل والذي طريق اكتسابه راجح
من طريق الاخر لانهما سمعيان وطرق النقل قابلة للشدة والضعف والموافق للوضع اللغوي
والاقرب اليه على ما ليس كذلك لان الاصل عدم التغيير ويتركب من الترجيح امور لا تنحصر
ومثارها غلبة الظن اي في الاغلب والا فقد يكون قطعيا كما تقدم واشار بقوله وسبق
كثير فلم نعده الى ما تقدم له في التقاسيم وتعارض مقتضيات الالفاظ من تخصيص ومجاز
ونقل واضمار واشتراك وتقديم الشرعي على العرفي وتعارض القول والفعل وتقديم
بعض صور القاصر في مسالك العلة وتقديم بعض انواع المناسبة على بعض وغير ذلك

ص الكتاب السابع في الاجتهاد

وهو استفراغ الفقيه الوسع
في تحصيل ظن بحكم شرعي ش الاجتهاد لغة عبارة عن بذل المجهود واستفراغ
الوسع في فعل من الافعال ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة وجهد ويقال اجتهد في حمل الصخرة ولا
يقال اجتهد في حمل النواة وقال القرافي فرقت العرب بين الجهد بفتح الجيم وضمها فبالفتح المشقة
وبالضم الطاقة قال الله تعالى والذين لا يجدون الا جهدهم وهو في الاصطلاح ما ذكر المصنف
والاستفراغ جنس وهو بذل تمام الطاقة وخرج الفقيه المقلد وعبرنا بظن لانه لا اجتهاد
في القطعيات واطلق البيضاوي ذلك وقال القرافي الاجتهاد في الاصطلاح انما يختص
بناظر الفروع فلا يسمى الناظر في الاصول مجتهدا وذكر عن التبريزي نحوه قال ولي الدين

ولم يقيد المصنف الحكم بكونه شرعيا كما فعل ابن الحاجب لاشارته الى ذلك بذكر الفقيه
ولانه لم يكن لتخصيص وصف الفقيه دون الاجتهاد معنا تنبيه ظاهر كلام المصنف ان
مطلق الظن كاف في الاحكام وليس على اطلاقه وقد تقدم التنبيه عليه ص والمجتهد الفقيه
وهو البالغ العاقل اي ذو ملكة يدرك بها المعلوم وقيل العقل نفس العلم وقيل ضرورية
فقيه النفس وان انكر القياس وثالثها الا الجلي العارف بالدليل العقلي والتكليف به
ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية واصولا وبلاغة ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة
وان لم يحفظ المتون وقال الشيخ الامام هو من هذه العلوم ملكة له واحاط بمعظم قواعد الشرع
ومارسها بحيث اكتسب منها قوة يفهم منها مقصود الشارع ش لما ذكر المصنف حقيقة
الاجتهاد وهو الركن الاول شرع في بيان الركن الثاني وهو المجتهد فقال المجتهد الفقيه
في العرف على من يجوز له الفتيا من مجتهد ومقلد فيحتمل ان يكون ذلك في عرف وقته
او عرف الفقهاء وكلام المصنف محمول على عرف الاصوليين ولذا لو وقف على الفقهاء دخل
من ليس ولذا اللفظ في عرف الموقف ثم اذا ثبت هذا فللمجتهد شروط احدها البلوغ و ا
شتر العلم لها الا انه مظنة لحصوله اولا مرتبة العقل الذي هو شرط في التكليف اولان
الاجتهاد قد يكون فيما يجب على المفتي المجتهد التوقف فيه وغير البالغ لا يتصف فعله بانه
واجب اولا ولا قرب وله علامات احتلام او بلوغ ثمانية عشر سنة على المشهور
في الذكر والانثى وتزيد الانثى بالحيض والحمل الثاني العقل وفي حقيقته مذاهب
احدها انه ملكة يدرك بها المعلوم اي ما من شانه ان يعلم وهذا التعريف معناه للمحاسبي غير ان
المحاسبي عبر عن ذلك بغريزة قال الابياري وهي عبارة يوهم اطلاقها بالاختلاف في الجواهر
على ما ذهب اليه الفلاسفة قال وليس هذا اعتقاد من اهل الاسلام يعني فليس هو مراده وقال
ابو المعز لا يريد المحاسبي بالغريزة قوة واستعداد في المحل فانه يرجع الى القول بالجواهر
اذ انما ثبت امتنع اختصاص احدها عن الباقي بصفة نفسية فالقول من صفات النفس
فلا بد ان يريد بذلك معنا وجوديا ملحقا بالعلوم ولاجل هذا الابهام عدل المصنف الى
عبارة ملكة وعبر الامام في البرهان بصفة وهنا ملكة اي هيئة راسخة وهنا وضح الحي
بمذهب اليه في كتاب الرعاية وبسط بسطا حسنا والى هذا اشار لقال مثل العقل
مثل البصر ومثل العلم مثل السراج فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج ومن له بصر فلا سراج

لا يرى ما يحتاج اليه فقد صرح المخالفة العقل للعلم ومال اليه امام الحرمين في البرهان وقال
ما حوم عليه من علمائنا الا المحاسبي الثاني العقل نفس العلم وبه قال الاشعري واختاره
الاستاد ابو اسحق قال واختلف الناس في العقول او كثرة العلوم وقلتها واختاره الابياري
ايضا وقال انه مطابق للغة اذ يقال عقلت وعلمت وفهمت بمعنى واحد وان كان
لفظ العقل قد يطلق على زائد على العلم ولكن انما يكون بعض مسمياته وهو ما يراد
العلم منه الثالث انه بعض العلوم الضرورية وهو قول القاضي ابي بكر واختاره امام
في الارشاد قال ولي الدين وتبعه من اصحابنا سليم الرازي وابن الصباغ وغيرهما واختاره
ابن خليل السكوني في المقدمة وقال ما من ما وقفت عليه في مطالعتي ان الاقوال الشهب في
العقل الامام قولان وفي الروح الى اكثر من ذلك واذا ثبت هذا فمحل العقل عند المحققين
القلب وعليه تدل ظواهر الشرع وعزاه المازري في شرح التلقين لاكثر الفقهاء واهل الفلاسفة
قال وذهب اهل الفقه واكثر الفلاسفة الى انه في الدماغ الشرط الثالث للمجتهد ان
يكون فقيه نفس اي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام بها عبر عنه المحلي وعبر عن
ذلك ولي الدين بكون الفقه له سجية والمراد ان يكون له قوة الفهم على التصرف كما قاله
الاستاد ابو اسحاق عن كان موصوفا بالبلادة والعجز عن التصرف فليس من اهل الاجتهاد
ثم ذكر المصنف في عدم اعتبار من ينكر القياس من المجتهدين مذاهب احدها عدم اعتبار
الثاني مقابله وهو اختيار المصنف والقاضي عبد الوهاب الثالث بالفرق بين انكار
الجلي والخفي فالاول قادح بخلاف الثاني وهو ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره وقال الامام في
البرهان في الكلام على القياس ان اهل الظاهر خارجون عن ان يكونوا من اهل الاجماع
قال الابياري وهذا عندنا غير صحيح على الاطلاق بل ان كانت المسألة المنظور فيها
مما يتعلق بالتوقيف وليس للقياس فيها مجال فلا يصح ان ينعقد الاجماع دونهم
الا على راي من يرى ان الاجتهاد قضية واحدة لا يتجزأ وقال في الكلام على اشتراط انقراض
الزمن من الاجماع الذي عليه المحققون ان منكري القياس ليسوا من علماء الامة
ولا يخرق الاجماع بمخالفتهم الرابع ان يكون عارفا بالدليل العقلي والتكليف به فانه
العقل قد دل على البراءة الاصلية ولا حاجة له على ثبوت الاحكام ولكن اذا ثبت
الاحكام بالنقل استعملت ادلة العقول في الاثبات الامر كبه على الادلة السمعية

لاستعمله الخامس كونه عارفا بالعربية من لغة وصناعة نحو وبلاغة على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال والتوصل الى التمييز بين صريح الكلام فظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه وما في معنى ذلك قال الابياري
وهذا اذا ابتنينا على ان الشرع لم يتصرف في اللغة العربية وهو اختيار القاضي فنكتفي باللغة العربية وان قلنا انه تصرف لم نكتف بذلك وقلنا لابد من معرفة لغة الشرع وطلبنا هذا على الرأي من معرفة اللغة العربية لكونها في اكثر احوالها موافقة للغة الشرع والا فلا خفاء على هذا انا لابد لنا من النظر في كل لفظة هل تصرفت الشريعة فيها ام لا ولو جعل هذا الرأي الاعتماد على فهم لغة الشريعة لكان حسنا بل لا يقال غيره وذكر المصنف ان الشرط في ذلك ان يكون من هذه العلوم مع علم الاصول ذا درجة وسطى اي لا يكتفي فيها بالاقل ولا يحتاج الى بلوغ الغاية وقال الاستاذ ابو اسحاق الذي يختلف بسببه المعاني يجب التبحر فيه والكمال ويكتفي بالتوسط فيما عداه ويجب في معرفة اللغة الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل في الكمال في غالب اللغات واما الاصول فكلما كمل في معرفته كان امكن في اجتهاده ويكون عارفا بمتعلق الاحكام من الكتاب والسنة ولا يشترط حفظ ايات الاحكام ولا الاحاديث المتعلقة بذلك وان كان حفظها احسن واكمل بل يكفيه ان يكون عارفا بمواضع اي الاحكام من المصحف والاحاديث المتعلقة منها بالاحكام من الدواوين الصحيحة وذكر ولي الدين عن العز وفي ابن القشيري ان الشافعي اشترط الحفظ جميع القران ونقل القرافي عن بعض العلماء ان كل قصة مذكورة في كتاب الله تعالى فالمراد بذكرها الاعتبار وما في تلك القصة عن المفاسد التي اوجبت لاولئك الزجر والامر بتلك المصالح التي لاجلها الاحرون وكل قسم يذكر صفة مجردة فتضمن الامر بتلك الصفة او بضدها فتقتضيه النهي عن تلك الصفة واذا استوفينا هذه الافلاح بوجوه الاعتبار لم يبق في كتاب الله اية الا وفيها حكم شرعي قال وهذا بعينه يطرد في الاحاديث وقال الشيخ الامام والد المصنف يشترط في المجتهد ان يكون من هذه العلوم المتقدمة ملكة له وظاهره عدم الاكتفاء بالتوسط في ذلك فان صيرورة التي ملكة اي هيئة راسخة لا تحصل بالتوسط ويكون مع ذلك قد احاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها ممارسة يكتسب منها قوة يفهم بها مقاصد الشرع في كل باب

وكل قاعدة يوردها فيعلم ان الشريعة مبنية على المصالح وان اعتبارها انما هو من حيث وضع الشرع لا من حيث ادراك المكلف اذ المصالح تختلف بالنسبة والاضافات والاستقراء التام دال على انها ثلاث مراتب ضرورية وحاجية وتتميمية فرجح على ما تقدم من رجحان وتزيد ص ويعتبر قال الشيخ الامام لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرا بمواقع الاجماع كيلا يخرقه والناسخ والمنسوخ واسباب النزول وشرط المتواتر والاحاد والصحيح والضعيف وحال الرواة وسير الصحابة ويكفي في زماننا الرجوع الى ائمة ذلك ش ما ذكره المصنف من ان هذه من الشروط المذكورة تفاوت الاولى من انها شرط في ايقاع الاجتهاد والاولى صفة في المجتهد في المستصفى للغزالي ما يقتضيه وهي ان يكون عارفا بمواقع الاجماع كيلا يخرقه قال الغزالي ولا يلزمه ان يحفظ مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها فينبغي ان يعلم ان فتواه ليس مخالفا للاجماع اما بان يعلم موافقته مذهب لذي مذهب وان تكلما لواقعة متولدة لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض وان يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في ايات واحاديث محصورة ونص الغزالي في هذا على نحو ما تقدم في الذي قبله وان يكون عارفا باسباب النزول فان الخبرة بذلك توصل الى فهم المراد قال الشيخ ابو اسحق الشاطبي ومعرفة ذلك لازم لمن اراد علم القران لوجهين احدهما ان علم المعاني والبيان انما مداره على معرفة مقتضى الحال والثاني ان الجهل باسباب التنزيل موقع في الشبه والاشكال التي يتعذر الخروج منها وامثلة ذلك كثيرة ومنها ما وقع لبعضهم في فهم قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا الاية ويلزم منه ايضا معرفة عادة العرب في اقوالها وافعالها ومجاري احوالها حالة التنزيل وان لم يكن ثم سبب خاص وقد شارك السنة القران في كثير من هذا المعنى لان كثيرا من الاحاديث وقعت على اسباب ولا يحصل فهمها الا بمعرفة ذلك وان يكون عارفا بشرط المتواتر والاحاد كذا ذكره المصنف وذلك من علم اصول الفقه الذي هو شرط في الظاهر بالاجتهاد وان يكون عارفا بشرط الاحاديث الصحيحة وما يتميز من الضعيف عارفا بحال الرواة من القوة والضعف ومراتبهم في الاعتدال ليعدل عند الاتفاق بتقديم الاقوى على الاضعف في الجميع ولا يصح قول ولي الدين انه قد يكتفي بمعرفة الحديث الصحيح والضعيف عن حالة الرواة لان النظر في حالهم قد يكون

باعتبار كون احدهم افقه او اورع او اوثق وان يكون عارفا بسير الصحابة قال المحلي
وهذه ثابتة في نسخة ولا حاجة لذلك على قول الاكثر بعدالة الصحابة وفيه نظر فان
تقديم الافقه على الفقيه والاورع على الورع من مسائل الترجيح كما تقدم مع ان التعبير
بسيرهم لا يختص بما ذكر بل يتناول … احكامهم وفتاويهم واعمالهم وكثيرا ما يعتمد مالك
آثار الماضين في الترجيح بين الاخبار وللشيخ ابي اسحاق الشاطبي في ذلك كلام بالغ ذكرناه
في الكبير ثم ذكر المصنف وغيره ان معرفة هذه الشروط المذكورة يكفي في زماننا الرجوع فيها
الى ائمة كل فن منها وعند فقدهم يرجع الى كتبهم فيرجع في الاجماعات الى الكتب المروية في ذلك
كالاجماعات لابن المنذر وابن القطان وغيرهما والى الكتب الموضوعة في الناسخ والمنسوخ
وفي اسباب النزول الى الثقات من اهل النقل كالبخاري واهل التفسير ان اجمعوا عليه
او نقله اكثرهم او من اشتهر منهم بالثقة وفي حال الرواة الى الكتب الموضوعة في التعريف
بهم ككتب الحافظ ابي عمر بن عبد البر وابن المبارك او نحو ذلك وفي الاحاديث الى الكتب
المشهورة بالصحة وقال الابياري الصحيح عندنا ان ذلك لا يكفي وهو تقليد محض ولا يكون
المجتهد على بصيرة في علم الحديث على هذا التقدير بل يكون مقلدا في بعض الموارد واذا تطرق
التقليد الى المادة لم يكن المقلد مجتهدا فيما ينبني عليه وقول ابي حامد ان ذلك عسير
في زماننا هو كما ذكر ولاجل هذا فات علم الاجتهاد ولم يبق الا المقلد وفيما قاله
الابياري نظر لحصول غلبة الظن فيما يعتمد عليه من ذلك كسماعه تعديلا من ثقة
بريان يروي عنه بل ربما حصل من التعريف به من الكتب المروية ظنا اقوى من الظن
الحاصل من السماع هذا مع ما تقدم في قوله من وقوع خلو الزمان عن المجتهدين

ص ولا يشترط علم الكلام وتفاريع الفقه والذكورة والحرية وكذا العدالة
على الاصح ش اختلف هل يشترط في المجتهد ان يكون يعلم الكلام ام لا والاصح الحنف
بعدم اشتراطه وعزاه ولي الدين للاصوليين وقال الابياري الصحيح عندنا اشتراطه ويحتمل
ان يكون مراد المصنف ان المجتهد يصح ان يكون مقلدا لامكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة
الاسلام وهذا هو الجاري على مختار … الاكتفاء بالتقليد في اصول الدين ويحتمل
ان يكون مراده لا يشترط معرفة ذلك على طريقة المتكلمين وهذا لا نزاع فيه ومراد الابياري
بالاشتراط معرفة ذلك اما بطريقة المتكلمين او غيرها ونقل ولي الدين عن الرافعي

انه قال عدة من اصحابنا من شروط الاجتهاد معرفة اصول العقائد وهذه العبارة مجموع
ولا يشترط ايضا فيه معرفة تفاريع الفقه لان الفقه نتيجة الاجتهاد وقال الغزالي
انما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو من طريق تحصيل الدرجة في هذا الزمان
لا انه شرط في المجتهد وذهب الاسفرايني وصاحبه ابو منصور البغدادي الى اشتراطه وقال
ابن الصلاح الصحيح اشتراط ذلك في صفة المفتي الذي يؤدي به فرض الكفاية وان لم يكن
ذلك شرطا في صفة المجتهد المستقل على تفرده قال واختلف هل يشترط في المجتهد ان يعرف
من الحساب ما يصحح به المسائل الحسابية الفقهية على قولين والاصح اشتراطه ولا يشترط
فيه الذكورية ولا الحرية ولا عدم العداوة والقرابة ان كان مفتيا قال ابن الصلاح ووجدت
جوابا للقاضي الماوردي ان المفتي اذا نابذ في فتواه شخصا معينا صار خصما معاندا ترد فتياه
على من عاداه كما ترد شهادته واختلف في اشتراط العدالة والاصح عدم اشتراطها
وتقدم الكلام على ذلك في الاجماع والعدالة شرط في قبول فتياه ولا اعلم في ذلك خلافا

ص والبحث عن المعارض واللفظ هل معه قرينة ش يعني ان من شروط
ايقاع الاجتهاد البحث عن المعارض فاذا وجد عاما بحث عن مخصصه وكذا كل لفظ
مع معارضه وظاهر هذا انه متعين عليه فيكون موافقا لما حكاه الابياري وغيره من
الاجماع على وجوب ذلك ويخالفه ما تقدم لهم من ان المختار من انه يصح التمسك بالعام
قبل البحث عن مخصصه وقال المحلي ما هنا محمول على الاولى لا انه واجب ليوافق ما تقدم
وقال الشارح مراده فلا يبحث عن المعارض بعد ثبوت كونه معارضا ويبحث ايضا عن اللفظ
هل معه قرينة تقتضي تخصيصا او تقييدا ولا يعمل على ظاهره ويبحث ايضا عن اللفظ هل معه
قرينة تقتضي تخصيصا او تقييدا او لا فيعمل على ظاهر اللفظ

ص ودونه مجتهد المذهب
وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص امامه ودونه مجتهد الفتيا وهو المتبحر المتمكن من ترجيح
قول على اخر ش المجتهد ثلاثة مطلق وهو الناظر في الادلة الشرعية لتنزيلها
على الواقعة كمالك والشافعي والحنفي واحمد والشروط المتقدم ذكرها انما هي فيه
ومجتهد مذهب وهو المقلد لامام من الائمة يتعرف اصول مذهبه ولحاظه فاذا
سئل عن حادثة نظر في نصوص امامه كنظر المطلق في نصوص الشرع فان لم يجد لامامه
في المسألة نصا قاس على اصوله وخرج عليها كبعض اصحاب مالك والشافعي والحنفي

قال ابن برهان واختلف اصحابنا واصحاب ابو حنيفه في المزني وابي يوسف ومحمد بن الحسن والعباس
بن سريج هل هم مجتهدون مطلقا او في المذاهب قال ابن الصلاح والذي رايته من كلام الائمة
مشعر بانه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد والذي يظهر انه يتادى به فرض الكفاية في
الفتوى وان لم يتادى به في احيا العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى ومجتهد فتوى
وهو الذي دون من الذي قبله وهو المتبحر في المذهب ومجتهد فتوى مذهب امامه المتمكن من
ترجيح قول على اخر والصحيح جواز تجزي الاجتهاد الاختلاف في جواز تجزي الاجتهاد يعني هل يصح ان يجتهد في بعض الفنون
دون بعض وفي بعض المسائل دون بعض والصحيح جوازه وعليه الاكثر وان من عرف الفرائض
مثلا فلا يضره قصوره عن علم النحو ومن عرف القياس فله ان يفتي في مسئلة قياسية اذا علم عدم
المعارض ولا يضره كونه غير عالم بالحديث وقد وقع لابن القاسم اجتهاد في مسائل عدة خالف
فيها مالكا وبعضهم يقول انما خالفه فيها باعتبار اصوله لانه نظر فيها نظرا مطلقا وقيل
لا يجوز تجزي الاجتهاد لتعلق العلوم بعضها ببعض وقال ابن الصباغ بالفرق بين علم
المواريث وغيرها لان ما سوى علم المواريث من العلوم مرتبط بعضه ببعض وليس من هذا
قول المجتهد في بعض المسائل لا ادري واجابته عن البعض كما فعله قال ولي الدين كان هذا قد
روي عن الصحابة ومن بعدهم من الائمة وفرق بين ترك الاجتهاد في البعض مع حصول
الاهلية لذلك وبين عدم حصول الاهلية في البعض والثانية هي محل الخلاف لا الاولى
ص وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه وثالثها في الاراء والحروب
فقط والصواب ان اجتهاده عليه السلام لا يخطي ش اي والصحيح جواز الاجتهاد
الى اخره والكلام في الجواز والوقوع وذلك فيما لا نص فيه اما الجواز ففيه مذاهب احدها
وبه قال الجمهور الجواز وصححه المصنف واستدل له الامدي بقوله تعالى وشاورهم في الامر
في الامر وبقوله داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الاية الثاني المنع وبه قال بعض الشافعية
والجبائي وابنه الثالث الجواز في الاراء والحروب وقال القاضي عياض الاختلاف ان له
ذلك في الامور الدنيوية كما في بدر وتلقيح النخل وان له الرجوع الى قول غيره في ذلك الرابع
الوقف وحكاه في المحصول عن اكثر المحققين واما الوقوع ففيه مذاهب ايضا احدها
وهو مختار الامدي وابن الحاجب والمصنف الوقوع الثاني عدمه الثالث الوقف وصححه
الغزالي واستحسن القاضي عياض من قال ان الخلاف انما هو بعد استكمال اصول الشريعة

بالوحي وقال القرافي محل الخلاف انما هو في الفتيا فاما ما صدر عنه عليه السلام بطريق
القضا فيجمع الى انه يفتقر الى الوحي واذا قلنا بجواز الاجتهاد له عليه السلام ووقوعه
فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فليس ثم ما ينفى وان قلنا ان المصيب واحد فالصواب
انه عليه السلام معصوم في اجتهاده وعزاه الابياري للمحققين وهو المختار وقال الامام وغيره
انه الحق ونقل الامدي عن جماعة جواز مقابله واختاره الا انه لا يقر عليه قال المحلي ولشناعة
هذا القول عبر المصنف عن مقابله بالصواب بقيه اذا قاس النبي صلى الله عليه وسلم فرعا
على اصل فقال الغزالي يصح القياس على ذلك الفرع وهو كالثابت بالنص وخالفه الابياري
ورا انه بمنزلة الفرع الثابت فيه الحكم من المجتهد ص وان الاجتهاد جائز في عصره عليه
السلام وثالثها باذنه صريحا قيل او غير صريح ورابعها للبعيد وخامسها للولاة وانه وقع وثالثها
لم يقع للحاضر ورابعها الوقف ش اي والصحيح ان الاجتهاد جائز والكلام في الجواز
والوقوع اما الجواز فذكر المصنف في ذلك مذاهب احدها وهو الصحيح الجواز اذ لا استحالة فيه
والمنافي للاجتهاد هو فقد النص لا امكانه الثاني المنع لان القدرة على اليقين تمنع
من الاجتهاد الثالث جواز ذلك باذنه ثم من هولا من قال لا بد من الاذن الصريح الرابع ويمكن
جعله خامسا جوازه للبعيد دون من هو بحضرته قال ولي الدين وحكى ابن منصور
الاجماع في الغائب وقال في المحصول انه جائز لا شك فيه وحكي الخلاف فيه الامدي
وغيره قال والمراد الغيبة عن مجلسه عليه السلام او عن البلد الذي هو فيه او الى مسافة
القصر فما فوقها او الى مسافة يشق معها الارتحال الى السوال عن النص كل ذلك محتمل ولم
ار فيه نقلا الخامس جوازه للغائب بشرط كونه من الولاة كالحكام واما الوقوع فاختلف
ايضا فقيل انه وقع مطلقا وهو الصحيح ويدل له اجتهاد ابي بكر رضي الله عنه في السلب بحضرته
عليه السلام واجتهاد سعد في بني قريظة واجتهادهم حيث قال لا يصلين احد العصر الا في
بني قريظة فصلى بعضهم في الطريق حين دخل عليه الوقت وبعضهم في بني قريظة وبلغه
ذلك ولم يعنف احدا منهم ومنه سوال بعض اصحابه عن سبعة احرف القران وعن الشجرة
التي تشبه المومن وهو كثير والاحاديث في ذلك كثيرة حد البعيد يجد منها القطع
بالوقوع وقيل بنفي الوقوع مطلقا وقيل بنفيه في حق الحاضر ووقوعه للغائب هكذا ذكره
ولي الدين وهو ظاهر كلام المصنف والذي ذكر الغزالي والامدي هو التوقف في الحاضر وقيل

وبه قال الجبائي واختاره البيضاوي ص مسئلة المصيب في العقليات واحد
ونافي الاسلام مخطئ آثم كافر وقال الجاحظ والعنبري لا يأثم المجتهد قيل مطلقا وقيل
ان كان مسلما وقيل زاد العنبري كل مصيب اما المسئلة التي لا قاطع فيها فقال الشيخ والقاضي
وابو يوسف ومحمد وابن سريج كل مجتهد مصيب ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد وقال
الثلاثة هناك ما لو حكم لكان به ومن ثم قالوا اصاب اجتهادا لا حكما او ابتداء لا انتهاء
والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب واحد ولله تعالى حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه والاصح
ان عليه امارة وانه مكلف باصابته وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر اما الجزئية التي فيها قاطع فا
لمصيب فيها واحد وفاقا وقيل على الخلاف ولا يأثم المخطئ على الاصح ومتى قصر مجتهد اثم وفاقا
ش لا خلاف ان المصيب في المسائل العقلية واحد وحكى ولي الدين عن الآمدي وغيره
الاجماع على ذلك ثم ان المخطئ فيها ان اخطأ فيما لا يرجع الى معرفة الله ومعرفة رسوله كما في مسائل
الرؤية وخلق الاعمال فهو آثم من حيث عدل عن الحق ومخطئ من حيث اخطأ الحق ومبتدع من
حيث قال قولا مخالفا لمذهب السلف الصالح وان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله كنفاة
الاسلام من اليهود والنصارى فهم مخطئون آثمون كافرون وهذا مجمع عليه بين علماء الامة
وانه لا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره ولا عبرة بخلاف عمرو بن بحر الجاحظ وعبيد الله بن حسن
العنبري في قولهما ان المجتهد في العقليات لا يأثم لكن العلماء نقل ذلك عنهما من على تقييد
ومنهم من قيده بشرط الاسلام وهو اللائق بهما وقال القاضي في مختصر التقريب انه اشهر الروايتين
عن العنبري وقال ابن قتيبة سئل عن اهل القدر واهل الاجبار فقال كل مصيب هؤلاء قوم عظموا
الله وهؤلاء قوم نزهوا الله ولما نقل الغزالي عنهما التصويب قال ليس مقصودهما ان الاعتقاد
بين على النقيضين حق معا ومطابق للحقيقة بل يريد اذ لا يتصور ان يكون حدوث العالم وقدمه حاد
لاجل ان احدهما اعتقد قدمه واعتقد الاخر حدوثه ثم ان ذلك معلوم البطلان بالضرورة وانما
اراد سقوط الاثم كما في الفروع وهو خلاف الاجماع من علماء الشريعة قاطبة هذا ان كان
الخلاف في العقليات وان كان في غيرها فلا يخلو اما ان يكون ذلك مما لا قاطع فيه او فيما فيه
قاطع اما الاول وهو ما لا قاطع فيه فاختلف فيه هل كل مجتهد مصيب او المصيب واحد
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى والقاضي ابو بكر وابو يوسف ومحمد بن الحسن وابن
سريج وعزاه الغزالي لجمهور المتكلمين وهو الذي نقل ابن رشد عن المذهب ان كل مجتهد مصيب

ثم اختلف هؤلاء فقال الاولان وهما الشيخ ابو الحسن والقاضي ابو بكر حكم الله تعالى تابع لظن
المجتهد بمعنى ان حكم الله تعالى في المسئلة ما ادى اليه اجتهاد المجتهد انتهى وقال
وهم ابو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا ابي حنيفة وابن سريج من الشافعية قال ولي الدين في اصح
الروايتين عنه هناك ما لو حكم لكان به بمعنى ان في كل حادثة امرا لو حكم لم يحكم الا به ويسمى
هذه المقالة بالاشبه وبيانه على ما قرره القرافي في شرح المحصول انا في زماننا نقطع بانه لا نبي
لله تعالى في الارض ولا يجوز ان يكون لاجل اخبار الله بذلك قال ومع ذلك نقول لو اراد الله تعالى
ترك باب النبوة مفتوحا واراد ان يبعث منا نبيا لبعث فلانا ونشير الى من نعتقد انه خير اهل
زماننا كذلك ههنا اذا فرغنا انه لا حكم لله تعالى في هذا الامر ونجزم في نفس الامر ما هو راجح في
المصلحة او دار المفسدة بحيث ان الله تعالى لو عين حكما لعينه فذلك معجزة نقول حكم بالعرض
والتقدير لا بالتحقيق وقول المصنف ومن ثم قالوا اصاب اجتهادا لا حكما اي ولاجل قول هؤلاء ان
هناك امرا يطلب في الحادثة قالوا ان المجتهد فيما لم يصادفه فقد ذكر انه مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم
وربما عبروا عن ذلك بعبارة اخرى وهو انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وذهب الجمهور من الشافعية
وغيرهم الى ان المصيب واحد قال الزركشي وهو الصحيح من مذهب مالك قال الغزالي والحنفية
منقول عن الائمة الاربعة والذي عليه المحققون ان المصيب واحد وان لله في الواقعة
حكما وان عليه دليلا ظنيا وهو المعبر عنه في كلام المصنف بالامارة وان المجتهد مكلف باصابته
وانه لا يأثم ان اخطأه ولما ذكر الابياري الخلاف في التصويب وعدمه قال اختلف العلماء ان
هل لله تعالى في المسئلة حكم هو مطلوب الناظر ام لا واختلفوا هل عليه دليل على الحكم
اختلف هؤلاء القائلون بان عليه امارة هل المكلف مأمور باصابتها لخفائها او هو
مكلف بذلك وهو الاصح وقيل عليه قاطع فان اخطأه لم يأثم ولم يذهب الى التأثيم حالة
الخطأ الا المريسي من المعتزلة ووافقه الاصم ونفاة القياس وهم محجوجون باجماع الصحابة فانهم
اجتهدوا واختلفوا ولم يأثموا كما قال ولي الدين واختلف اصحابنا في المجتهد اذا اجتهد واخطأ
هل يؤجر على القصد والاجتهاد او على القصد فقط ولا يؤجر على نفس الخطأ هذا ان كانت المسئلة
لا قاطع فيها واما التي فيها قاطع فقسمها الابياري الى اصولية ككون الاجماع او القياس حجة
قال والصحيح في هذه انه لا يلزم التكفير بجحدها والى فقهية وهي قسمان قسم علم بالتواتر والضرورة
كوجوب الصلوات الخمس وجاحدها كافر وقسم ثبت بالنظر كبيع امهات الاولاد ومنع نكاح المتعة

عند بعض العلماء ومسائل الشريعة القطعية النظرية كثيرة والمخطئ فيها آثم واطلاق المصنف
الكلام في المسألة التي فيها لمجتهد قاطع بتقييده بما ذكر الاجماع من ان المخالف فيما علم من الدين
بالضرورة كافر فيرجع الى النظريات كما قال الاعلم بياري وذكر في ذلك طريقين احدهما
ان المصيب في ذلك واحد اتفاقا والثانية ان الخلاف في ذلك في التصويب والتخطئة
كالتي لا قاطع فيها وما ذكره في تأثيمه قولين اصحهما عدم التأثيم وعندي ان الخلاف فيه يرجع
للتحقيق مناط وهو هل خفاء القاطع على المجتهد مظنة تقصيره فيأثم او لا فلا يأثم والقولان
لمالك في شارب النبيذ ومتى قصر مجتهد عمل بمقتضاه فهو آثم اتفاقا تنبيه فرق القرافي في
شرح المحصول بين المخطئ في الفروع وغيرها بفروق منها ان المخطئ في الفروع اذا حكم بغير حكم
الله الثابت في نفس الامر فقد اضاف الى الله ما هو جائز فانه جائز ان يكون في ذلك الفعل التحليل
بدلا من التحريم وبالعكس بخلاف المخطئ في الاصول فانه يجترئ على الله ما هو مستحيل عليه

ص مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا فان خالف نصا او ظاهرا
الظاهر جليا ولو قياسا او حكم بخلاف اجتهاده او بخلاف نص امامه غير مقلد غيره حيث
يجوز نقض ولو تزوج بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالاصح تحريمها وكذا المقلد يتغير اجتهاد
امامه ومن تغير اجتهاده اعلم المستفتي ليكف ولا ينقض معموله ولا يضمن المتلف ان تغير لا
القاطع ش ظاهر كلام المصنف ان الحكم لا ينقض في الاجتهاديات سواء كان منه او من
غيره وبه صرح ابن الحاجب في المختصر وعبر هو والآمدي بالاتفاق كالمصنف وعبر العراقي
بالاجماع والعبارة الاولى اولى ويتعين حمله على اتفاق الاصوليين لشهرة الخلاف عندنا
في ذلك وتحصيله على ما ذكر ابن رشد وغيره ان الحاكم اذا حكم باجتهاده ثم ظهر له ان غير
الذي حكم به اصوب فالمشهور نقضه وقيل لا ينقضه وهو المختار لانه يؤدي الى نقض النقض
وتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم وهي فصل الخصومات وهذا الفرق اتفق الاصوليون
على عدم النقض وقيل ان استمر على ولايته نقضه وان عزل لم ينقضه وكأنها
عند الاول وقيل ينقضه في الاموال خاصة ولا ينقض حكم غيره ان ثبت ان ذلك
الغير مستقيم ولا ينظر احكام العالم العدل فان نظر فيها لوجه الجائز امر ورده وخوها
او اخطأ وتعدد نظرها ووجد خطأ بينا مخالفا للنص من كتاب او سنة او اجماع او قياس
جلي من غير معارض ارجح او قامت بينة ان لم يردها او حكم بغيره سهوا او وجد

حكم موافقا للخلاف ضعيف جدا نقضه واذا ثبت النقض بما ذكر في حكم الغير
فلان ينقض بذلك في حكم نفسه اولى او لا وحيث نقض حكم غيره فلا بد من بيان
السبب وفي حكم نفسه قولان هذا مقتضى كلام اهل المذهب في المسألة وقد تبين ان
الخلاف انما هو في الطرف الاول وحكاية اذا ظهر له ان غيره اصوب فالاصوليون
على عدم النقض والفقهاء قد اختلفوا فيه وبقي الكلام فيما اذا حكم بغير اجتهاده مقلدا غيره
وكان غير مجتهد مقلد الامام فحكم بغير نص امامه اما الاول فحكى الآمدي وابن الحاجب
الاتفاق على النقض وهذا واضح فيما اذا اجتهد واداه اجتهاده الى حكم فتركه وحكم باجتهاد
غيره المخالف لاجتهاده اما ان لم يجتهد فلا يبعد جريان الخلاف فيه من الخلاف في مسألة
المجتهد هل له ان يقلد غيره وقال المازري ذهب بعض الناس الى ان القاضي اذا كان على
مذهب مشهور عليه اهل بلده ونهى عن الخروج عنه وان كان مجتهدا واداه اجتهاده الى
خلاف لتهمته ان يكون خروجه حيفا وهوا قال وهذا من مقتضى السياسة ومقتضى
الاصول خلافه والمشروع اتباع المجتهد مقتضى اجتهاده واما الثاني وهو كون الحاكم غير مجتهد
وهو مقلد لامام فحكم بخلاف مذهبه فقال الآمدي ان قضينا بصحة حكم المقلد لضرورة عدم
المجتهد في زماننا فينقض حكم مبني على الخلاف في جواز تقليده غير امامه وقال ابن رشد
اذا حكم باحد الاقوال مقلدا عالما به فلا رجوع له عنه ولا يسع الخلاف في ذلك
ومعناه حيث يجوز له ذلك اما يكون غير ملتزم واما من يرى جواز الانتقال والحكم عليه
كذلك وشرط ايضا ان لا يكون ذلك القول شاذا جدا وصار اليه من غير ترجيح وكذا ان
كان محجورا عليه في الحكم من ولاه الا بمذهب مالك وبالمشهور مثلا فحكم بغير ما امر به
وليس من اهل الاجتهاد والترجيح فانه ينقض وفي كلام الابياري في اخر باب الاجتهاد ما يدل على ذلك
واما ان حكم بخلاف ما امر به نقض حكمه وفي الجواهر الجليل المالكي شفعة الجار اذا قضى له بها الحنفي
واختار بعض الشيوخ خلافه قد تم مراتب المصنف ما تقدم بذكر فروع احدها اذا كان المجتهد
ممن يرى جواز النكاح بلا ولي فتزوج بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالاصح تحريمها في المستقبل لان
دوام النكاح كابتدائه وهذا هو مختار ابن الحاجب وظاهر اطلاق صحته حكم اه لا الذكر في
مقابلة التفريق بين ان يتصل به حكم فلا تحرم او لا فتحرم على هذا اشار الغزالي في المستصفى
غير انه فرض المسألة في الخلع لا في النكاح بغير ولي كما فعل تاج الدين وبه جزم البيضاوي

والصيدي وذكر عن الرافعي انه لم يحكه عن الغزالي الا الاول الثاني اذا استفتاه مقلد في
المسئلة المفروضة فافتاه بالجواز فعمل ثم تغير اجتهاده والمفتي فيها ابن الحاجب بالتي
قبلها وقال الغزالي هذا مما يتردد فيه ثم قال والصحيح انه يجب تسريحها وحكى العراقي
… عدم وجوب الفراق قال لان الثاني اجتهاد ايضا وليس ابطال احدهما باولى من الاخر
… وانه لم يفترق بامرأة حكم ثم قال نعم لو قطع بخطأ الاول وجبت المفارقة وذكر المصنف
ان المفتي يجب عليه اعلام المستفتي بتغير اجتهاده ليكف وظاهره ولو بعد الفعل وهو
جار على الاصح بوجوب النقض وقال ولي الدين قد اطلق المصنف ذلك والذي في اصل الروضة
في القضاء انما يلزمه اعلامه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض واطلق ابن السمعاني
في القواطع انه يلزمه اعلامه الثالث لا ينقض معمول المستفتي عند تغير اجتهاد
من قلده قال ولي الدين ومحله اذا كان في محل الاجتهاد فان كان لقاطع وجب نقضه كما صرح
به الصيرفي وغيره وهذا التقييد غير محتاج اليه لدلالة كلام المصنف عليه فقوله
ان تغير لا لقاطع فانه يعود على المسئلتين الرابع اذا عمل المستفتي بقول المفتي في اتلاف
ثم تغير اجتهاده فلا ضمان على المفتي ان تغير لا لقاطع فان تغير لقاطع كما اطلق المصنف القول
بالضمان ووجهه ان خطأ القاطع عليه هو دون تعدم بذل وسعه فهو متسبب في الاتلاف
وقال الشيخ ابو اسحاق انما يضمن اذا خالف القاطع اذا كان المفتي من اهل الفتيا والا فلا ضمان
لان المستفتي قصر قال ولي الدين وانما لم يقيده المصنف بذلك لان الكلام في المفتي وقال
النووي ينبغي ان يخرج على الغرور او بالقول او يقطع بعدم الضمان مطلقا اذا لم يوجد
منه اتلاف ولا الجاء اليه بالزام وقال ابن رشد الضمان على المفتي لانه غرور بالقول
تنبيه انظر ما مراد المصنف بقوله في اول المسئلة نصا ظاهرا هل مراده بالظاهر المرد
الى الوجود لعينا انه لم يخفه الرواة او اراد النص الفقهي او اشار به الى ما ذكر الماوردي
من ان من شرط النص المحكوم بخلافه ان يكون موجودا قبل الاجتهاد فان وجد بعده
لم ينقض ما مضى غير ان هذا انما يتصور في عصره عليه السلام

ص مسئلة

يجوز ان يقال لنبي او مجتهد احكم بما تشاء فهو صواب ويكون مدركا شرعيا ويسمى
التفويض وتردد الشافعي قيل في الجواز وقيل في الوقوع وقال السمعاني يجوز للنبي دون
العالم ثم المختار لم يقع وفي تعليق الامر باختيار المأمور تردد ش هذه المسئلة

تسمى التفويض كما ذكر المصنف وتسمى العصمة كما ذكر العراقي والمعنى ان الصحيح انه يجوز ان يقال من قبل
الله لنبي او لعالم على لسان نبي احكم بما شئت الى اخر ما ذكر والخلاف في الجواز والوقوع وذكر
العراقي عن ابي يعلى الحنبلي انه قال حجة المعتزلة في هذه المسئلة مبنية على انه صلى الله عليه
وسلم قيل له ان تجتهد ام لا فان قلنا له الاجتهاد فهل له ان يختار ما خطر بباله من غير مدرك
يكون صوابا لان الله اخبره بذلك ام لا قال ومذهبنا جوازه وقال ابن برهان من الشافعية
مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها قال وهذا خلاف ما نقل الامام عن الشافعي من الوقف
في الجواز وعزى ولي الدين ونحوه للعراقي القول بعدم الجواز للجمهور المعتزلة وذكر المصنف
قولا ان تردد الشافعي انما هو في الوقوع لا في الجواز وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون
العالم وذكره ابن الحاجب عن الجبائي واختار هو والمصنف عدم ثبوت الوقوع لتطرق
الاحتمال فيما تمسك بذلك من الظواهر ثم ذكر المصنف على جهة الاستطراد للنظر خلافا
في جواز تعليق الامر باختيار المأمور ووجه المنع ان الامر يقتضي الجزم بالفعل والتخيير
ينافيه واستدل للقول بالجواز بما في البخاري من انه عليه الصلاة والسلام قال
صلوا قبل المغرب ثم قال في الثالثة لمن شاء تنبيه مسئلة التفويض حقها ذكرها في
الاستدلال الذي جمع فيه المدارك المختلف فيها وهناك ذكرها الفخر والعراقي وغيرهما
وهي ذكر في كتاب الاجتهاد لما تقدم من انبنا وقال ولي الدين الظاهر ذكر المصنف في الاستدلال
لان المختار عنده عدم الوقوع

ص مسئلة

التقليد اخذ المذهب من غير معرفة دليله
ويلزم غير المجتهد وقيل بشرط تبين صحة اجتهاده ومنع الاستاذ التقليد في القواطع وقيل لا يقلد
عالم وان لم يكن مجتهدا اما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد وكذا المجتهد عند الاكثر وثالثها
يجوز للقاضي ورابعها يجوز تقليد الاعلم وخامسها عند ضيق الوقت وسادسها فيما يخصه

ش

لما فرغ المصنف من الاجتهاد اتبعه بالتقليد لانه مقابله والتقليد قال العراقي هو ماخوذ
من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه قال ابو الخطاب في التمهيد والمفتي جعل الفتيا
قلادة في عنق السائل وعرفه المصنف عرفا بانه اخذ المذهب الى اخره فالاخذ
جنس والمراد به التلقي قال ولي الدين وخرج بقوله من غير معرفة دليله ما اذا عرفه بالدليل
لانه مجتهد فيما عرف دليله فظاهر هذا الذي فسر به ولي الدين ان المراد معرفة الدليل الخاص
وهو كذلك عرفا ولو عرفته بانه يجب عليه الاخذ بقول المفتي لخرجه عن التقليد وقال

الآمدي وابن الحاجب وغيرهما التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ومن هو ابان
الرجوع الى الاجماع والى قول الرسول صلى الله عليه وسلم والعامي الى المجتهد وعمل القاضي
بقول الشهود لا يكون تقليدا لوجود الحجة الآزمة من المعجزة في حق الرسول صلى الله
عليه وسلم ودليل عصمة الاجماع ودليل وجوب تقليد العامي للمفتي والقاضي للبينة
في هذه الصورة كلها حجة ملزمة قالوا فان سمي بعض ذلك تقليدا كما اشتهر في
المستصفى بعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ وقال القاضي ليس في الشريعة
تقليد فان التقليد قبول القول من غير حجة واقوال المفتين والحكام مقبولة بالاجماع
وحكى الابياري عن الشافعي انه قال لا يحل التقليد الا الرسول الله صلى الله عليه وسلم وتأول
بان التقليد يطلق حقيقة ويطلق مجازا كاطلاق على هذا القول الذي لا يطلع على دليل
خاص في المعجزة لما دلت على الصدق جملة ولم يفتقر الى اقامة معجزة بكل قول سمي تقليدا
مجازا وخرج للغزالي واذا ثبت هذا فالمقلد لغيره اما غير مجتهد او مجتهد فاما غير المجتهد
ففيه مذاهب احدها وهو المختار لزوم التقليد في المسائل الشرعية لا العقلية وسوا
كان عالما ببعض العلوم ام لا الثاني اشتراطه ان كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد
ان يتبين له صحة اجتهاد من قلده بدليله والاكثر الثالث وبه قال الاستاذ ابو اسحاق
قواطع السمع بالمعقولات واشترط القطع فيها فاوجب على العوام تحصيل علم كل مسئلة
مدركها القطع وان كانت فيجتهد وحكى ابن الحاجب عن الجبائي ومثله بالعبادات الخمس
الرابع منع التقليد في حق العالم وان لم يكن مجتهدا الان لما عليه المعرفة لخلاف العامي
واما المجتهد فان اجتهد في الواقعة وحصل له بذلك غلبة ظن بالحكم حرم عليه التقليد
اجماعا وان لم يكن فذهب مالك والقاضي والاكثر الى المنع من التقليد كتمكنه من الاجتهاد
واختاره الابياري وذهب احمد وسفيان الثوري واسحاق ابن راهويه الى الجواز وقيل
يجوز للقاضي لحاجته لفصل الخصومات دون غيره وذهب محمد بن الحسن الى جواز تقليد
الاعلم دون المساوي والادون وذهب ابن سريج الى انه ان ضاق الوقت وخشي ان ان
اشتغل بالاجتهاد يفوت فانه يجوز والا فلا وما ينبغي عندان يختلف في هذا الا في كالعاجز
وان كان المصنف وغيره قد ذكره قولا على انفراده وذهب قوم الى جوازه لما فيما يخصه
في خاصة نفسه لا فيما يفتي به وقال الشافعي في القديم وبه قال الجبائي يجوز ان يقلد صحابيا

ارجح من غيره فان استويا تخير وعنه جوازه في الصحابي مطلقا وقيل يجوز تقليد الصحابي
والتابعي ذكر هذه الثلاثة الشيخ المهري وذكر ابن الحاجب منها الاول والثالث
وهذا الخلاف انما هو اذا اراد الانتقال من اجتهاده الى اجتهاد غيره اما ان جوز وجود
نص عند غيره بل لعله حكم الواقعة وجب عليه طلبه ولا يختلف في ذلك نبه عليه
ولي الدين كان في النسخة القديمة في حد التقليد هو اخذ قول الغير ثم ضرب المصنف
على قول الغير وجعل بدله المذهب ص مسئلة اذا تكررت الواقعة
تجدد ما قد يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وجب تجديد النظر قطعا
وكذا ان لم يتجدد الا ان كان ذاكرا وكذا العامي يستفتي ولو مقلدا ميت ثم تقع له
الحادثة هل يعيد السؤال ش فيه مسئلتان الاولى اذا تكررت الواقعة
للمجتهد فللمسئلة احوال احدها ان يتجدد ما قد يقتضي رجوعه مع كونه غير ذاكر للدليل
الاول فيجب عليه تجديد النظر وادعى المصنف فيه القطع وهو متجه وما ذكره
ولي الدين في هذه الحالة من الخلاف لا اعرفه لغيره وتعليله عدم الوجوب بان الغالب
على الظن قوة ما كان تمسك به يدل على انه انما هو فيما اذا لم يتجدد ما قد يقتضي الرجوع
ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وبعد الحالة الثانية والحكم فيها كالتي قبلها وحكى الآمدي
فيها قولا بعدم الوجوب وعلله بما تقدم الثالثة ان يكون ذاكرا للدليل الاول فهذا
لا يلزمه التجديد ويؤخذ من اطلاق الآمدي قولا بالتجديد لاحتمال تغير الاجتهاد وفي
المسئلة حالة رابعة لم يذكرها المصنف ولا ولي الدين وهي اذا كان ذاكرا للدليل ويتجدد
ما قد يقتضي الرجوع والظاهر لزوم تجديد النظر الثانية اذا وقعت للعامي حادثة فاستفتى
فيها ثم وقعت ثانية هل يعيد في ذلك السؤال تردد فيه ابن القصار من اصحابنا وحكى
ابن القصار في ذلك خلافا ثم قال والاصح لا يلزمه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا
لم يحصل قطع فيما اذا كان ذلك خبرا عن ميت انه لا يلزمه الاعادة وقال القرافي
عقب ذكر الخلاف انما يتجه هذا اذا كان المفتي مجتهدا اما المفتي بالنقل العرف فكذا
علم المستفتي ذلك فلا حاجة الى السؤال ثانيا ونحوه لولي الدين قال اذا عرف ان الجواب
عن نص او اجماع فلا حاجة الى السؤال ثانيا ونحوه لولي الدين قال اذا عرف ان الجواب
عن نص او اجماع فلا حاجة للسؤال قطعا قال وفي بعض نسخ هذا الكتاب

بعد قوله لينتفي زيادة ولو علم موت ومقتضاه جريان الخلاف في تقليد الميت وهو
خلاف كلام الرافعي وفي شرح المحصول اه لم يعمل المستفتي بفتوى من مات المفتي فقولان
احدهما ان له العمل بها والثاني ليس له ذلك لانه لا يدري في ان لو عاش هل يرجع ام لا ص
مسئلة تقليد المفضول ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا او مساويا ومن ثم لم يجب
البحث عن الارجح فان اعتقد رجحان واحد تعين والراجح علما فوق الراجح ورعا في الاصح
ش اختلف هل يجوز تقليد المفضول مع التمكن من تقليد الفاضل على مذاهب
احدها وبه قال الاكثر جواز ذلك وصححه العبدري الثاني وبه قال احمد وابن سريج والغزالي
وابن القصار تعين تقليد الارجح قال ابن القصار ويجب على العامي الاجتهاد في اعيان
المجتهدين كما يجب على المجتهد الاجتهاد في اعيان الادلة الثالث وهو اختيار المصنف
جواز ذلك لمعتقده راجحا او مساويا فان اعتقد فيه انه دون غيره امتنع استفتاؤه
وبناء على مختاره عدم وجوب البحث على الارجح لكن ان اعتقد رجحان واحد تعين
تقليده وان كان لا يجب عليه البحث فان استوى في العلم واحدهما اورع قدم وان كان
احدهما اعلم والاخر اورع فالاصح تقديم الاعلم وقيل الاورع لان لزيادة الورع تاثيرا
في التثبت في الاجتهاد وغيره قال ولي الدين ويحتمل التساوي ص ويجوز تقليد
الميت خلافا للامام وثالثها ان فقد الحي ورابعها قال الهندي ان نقله مجتهد في مذهبه
ش اختلف في جواز تقليد الميت على مذاهب احدها الجواز وعزاه ولي الدين
للجمهور وقال وعبر الشافعي بقوله المذاهب لا تموت بموت اربابها الثاني منعه
مطلقا قال العبدري وهو المشهور وعزاه الغزالي لاجماع الاصوليين الثالث يجوز ان
لم يوجد مجتهد حي ولا يجوز مع وجوده الرابع ان كان الناقل لذلك المذهب
مجتهدا فيه جاز تقليده والا فلا هذا نقل المصنف في المسئلة وحكى الشيخ ابن عرفة
في كتاب الاقضية من المختصر عن الفخر وغيره ان الاجماع اليوم منعقد على جواز تقليد
الميت لفقدان المجتهد ولا تعطلت الاحكام ولا خفا في ثبوت الاجماع في ذلك اذ لم يرو عن
احد من اهل العلم الى مجتهد ولا غيره بعد استقرار المذاهب المقتدى بهم انكار
على الناس في تقليدهم مالكا والشافعي مع استمرار الازمنة وانتشار ذلك في الاقطار
والامصار ويجري على هذه المسئلة الكلام في بيع كتب الفقه فان الخلاف

فيها انما هو حيث كان المجتهدون موجودين واما اليوم فلا يختلف فيه كما صرح به اللخمي
قال في تقليد ذلك والا ادى الى تعطيل الاحكام وهو جار على ما تقدم من انعقاد الاجماع
اليوم على تقليد الميت وما ذكر ابن يونس وغيره في ان موجب الخلاف في بيع كتب الفقه
ان فيها حقا وباطلا بناء على ان المصنف والمدلس تصحيح لان الاجماع منعقد كما صرح به
القرافي وغيره على ان حكم الله تعالى في تلك الوقائع في حق المجتهد فيها ما ادى اليه اجتهاده
وكذا الصحيح في حكم الله في حق من قلده بالاجماع ص واستفتاء من عرف بالاهلية
او ظن باشتهاره بالعلم والعدالة او انتصابه والناس مستفتون ولو قاضيا وقيل
لا يفتي قاض في المعاملات لا المجهول والاصح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهر
العدالة وبخبر الواحد وللعامي سؤاله عن ماخذه استرشادا ثم عليه بيانه ان
لم يكن خفيا ش المفتي هو من له اهلية ذلك وقال ابن الحاجب في المنتهى هو العالم
باصول الفقه وبالادلة السمعية التفصيلية واختلاف مراتبها وبما يتوقف العلم عليه
لذلك من العقليات وقال الامدي يشترط فيه شروط الاجتهاد ومع العدالة حتى
يوثق بقوله قال ويستحب ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة متجنبا للرياء والتحكم
متصفا بالسكينة والوقار معتنيا باعتبار ما في ايدي الناس وقال القرافي
عقب ذكره لذلك تجنب الرياء واجب وهو مراد الامدي غير انه استرده في عبارته
وما اقتضاه كلام الامدي وابن الحاجب عزيز الوجود في زماننا وقال المازري يكفي
في هذا الزمان اقل حاله ان يكون مطلعا على روايات المذهب وتاويل الاشياخ
وتوجيههم لها اختلاف ظواهر بعضها مع بعض وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق الى
الفهم تباعدها الى غير ذلك مما بسطه الاشياخ لعدم المجتهد وقال القرافي في القواعد من
حفظ روايات المذهب وعلم مطلقها ومقيدها وعامها وخاصها لم يكن له ان يفتي حتى ينظر
لا غير ذلك الا ان يحصل علم اصول الفقه وكتاب القياس واقسامه وترجيحاته
وشرائطه وموانعه والا حرم عليه التخريج قال وكثير من الناس يقدمون على التخريج
دون هذه الشرائط بل صار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا التخصيصات من نقول امامه
وذلك لعب وفسق قال في شرح المحصول وينبغي ان يتحذر مما وقع في زماننا من تساهل
بعض الفقهاء بالفتوى من الكتب الغريبة التي لم يشتهر فيها رواية المفتي عن المجتهد

بالسند الصحيح ولا قام مقام ذلك شهرة عظيمة تمنع من التصحيف والتحريف وبالغ بعضهم
في التساهل حتى صار اذا وجد حاشية في كتاب افتى بها وهذا عدم دين وبعد شديد
عن القواعد واذا ثبت هذا فلا يسوغ للعامي استفتاء من يجهل علمه وعدالته
وحكى الابياري عن قوم انه اذا لم يعرفه بالجهل يجوز ان يسأله قال وهذا فاسد لان كل من
وجب عليه قبول قول غيره وجب عليه معرفة حاله ولا يكون السن علامة العلم فالعالم
وان لم يعرف عدالته وعرف علمه فذكر في جواز استفتائه احتمالين ونحوه للغزالي
وذكرهما النووي وجهين عن اصحابهم وموجب الفرق بين العلم والعدالة ان الاغلب
بل الناس كلهم عوام الا الافراد والعلماء كلهم عدول الا الشواذ وبهذا فرق الابياري
قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في اللمع ونحوه للباجي في الفصول ولا يجوز له ان يستفتي
كل من يرى ماري اهل العلم ويدعيه ويعتزي اليه كالقضاة وغيرهم بل لا بد ان يعرف
حال المفتي في الفقه والامانة فيتمسك في كونه اهلا للفتيا بعلمه بذلك فتواتر ونحوه من
الاستفاضة والشهرة بذلك وبرؤيته متصديا لها مع ازدحام اعيان الناس
عليه وذلك على ملا من اهل العلم وبنا اهل الحق عليه مع اشتهاره بملازمة اهل العلم
والمصابرة على الحفظ والتكرار والسؤال ربما ناظر بما يعرف به اهليته للفتيا او يظن
وقال الابياري ان قيل بوجوب السؤال عن العلم والعدالة فهل يشترط في ذلك التواتر
ام لا يحتمل ان يقال يشترط ويحتمل ان يقال يكفي غالب الظن بقول عدل او عدلين قال
وهو الظاهر وصحح المصنف وجوب البحث عن العلم والاكتفاء بظاهر العدالة وخبر الواحد
فيهما وقال ولي الدين المحكي في الروضة عن الاصحاب انه يكفي الاستفاضة بين الناس
بوصفه بذلك ورجحه قال وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر لان الاستفاضة
من العوام لا يوثق بها والتواتر لا يفيد العلم الا اذا استند الى محسوس ونقل
القرافي في شرح المحصول عن بعضهم انه يكفي سؤال المفتي بان يقول له هل انت اهل للتقليد
فان اقر بذلك قلده وقيل الحلفه على ذلك ثم ذكر المصنف انه لا فرق بين ان يكون المفتي
قاضيا او غير قاض وذكر قولا ثانيا ان القاضي لا يفتي في المعاملات وذكر ولي الدين
عن ابن المنذر انه يكره فتياه في الاحكام دون غيرها والمروي عن مالك ان القاضي
لا يفتي في الخصومات وعن ابن عبد الحكم خلافه ثم من شيوخ المذهب من حمله على الخلاف

كابن عبد السلام ومنهم من حمله على الوفاق وبه صرح ابن المناصف وان معنى قول مالك
فيما كان من نفس الخصومات لاحد الخصمين ويحمل قول ابن عبد الحكم فيما كان من ذلك لا لاحدهما
وللعامي ان يسأل المفتي عن ماخذه على جهة الاسترشاد لا التعنت وعلى المفتي بيان
ذلك الا ان يكون خفيا فليعتذر له بخفاء المدرك عليه هذا معنى ما ذكر المصنف وبعضه
لابن الصلاح **ص مسئلة** تجوز للقادر على التفريع والترجيح وان لم يكن مجتهدا الافتاء
بمذهب مجتهد اطلع على ماخذه واعتقده وثالثها عند عدم المجتهد ورابعها وان لم يكن قادرا
لانه ناقل **ش** اختلف هل يجوز الافتاء لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق ووصل الى المقيد
كان قادرا على التفريع والترجيح بمذهب امام اطلع على ماخذه واعتقده على مذاهب
احدها الجواز وبه قال الاكثر واختاره الامدي وابن الحاجب محتجا له باجماع المسلمين
في كل عصر على قبول مثل ذلك الثاني المنع الثالث يجوز عند عدم المجتهد الرابع الجواز مطلقا
وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لانه ناقل هذا معنى كلام المصنف وقال
الرهوني ان من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ينبني على تقليد الميت وحكى الطرطوشي
عن المالكية جوازه اما مع حضوره فلا يجوز الا على معنى النقل فظاهر كلام ابن الحاجب
انه اذا كان على معنى النقل انه متفق عليه وقال الشيخ ابن عرفة في كتاب الاقضية اختلف
في اجتهاد المقلد فيما لا نص فيه لمقلده فقيل بالمنع مطلقا قال وهو نص ابن العربي
وظاهر كلام الباجي وقيل بالجواز مطلقا من غير مراعاة قواعده الخاصة به وهو
قول اللخمي وفعله وقيل بالجواز بقيد مراعاة قواعده الخاصة به وعليه الاكثر
منهم التونسي والمازري وابن رشد وعياض والقرويون والاندلسيون قال
القرافي ولا يكفي في كونه مجتهدا في ذلك المذهب حفظ نصوصه ومعرفته بالقياس بل لا
بد من معرفة قواعد ذلك المذهب ومداركه فانها اصول تلك النصوص التي يقيس عليها الحوادث
فان لم يعرف قواعده امتنع عليه القياس وذكر ولي الدين في العامي اذا عرف حكم حادثة بدليل
هل له ان يفتي به ام لا اربعة الاب اثنان منها يوخذان من كلام المصنف احدهما
المنع لانه اذا امتنع في حق المجتهد المقيد فلان يمتنع في حق العامي اولى الثاني الجواز من قوله
في الرابع انه يجوز وان لم يكن قادرا لانه ناقل الثالث في نقل ولي الدين ان كان الدليل
نقليا جاز له الافتاء والا فلا الرابع ان كان دليله من الكتاب او السنة

جاز والا فلا ص ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة مطلقا ولابن
دقيق العيد ما لم يتداعا الزمان بتزلزل القواعد والمختار لم يثبت وقوعه ش
اختلفوا في خلو الزمان عن مجتهد والخلاف في الجواز والوقوع اما الجواز فذهب
الاكثر اليه واختاره الامدي وابن الحاجب وذهبت الحنابلة وغيرهم الى المنع
وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بامتناعه ما لم يتداعا الزمان بتزلزل
وهو المراد الذي لا ينقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في اخر الزمان وقال
والده الشيخ عز الدين في كتاب التلقيح الا بهام (؟) غير المجتهد في هذه الاعصار وليس ذلك لتعذر
حصول الة الاجتهاد بل لاعراض الناس واشتغالهم عن الطرق المفضية الى ذلك
واما الوقوع فقال المصنف المختار انه لم يثبت تنبيه وقع في كلام ولي الدين هنا
الخلاف في مجتهد المذهب بالمجتهد المطلق وظاهر كلام ابن الحاجب والمصنف وغيرهم
خلافه لان المجتهد لا يقيد انما يصدق على المطلق ص واذا عمل العامي بقول مجتهد
فليس له الرجوع عنه وقيل يلزمه العمل بمجرد الافتاء وقيل بالشروع في العمل وقيل
ان التزمه وقال السمعاني ان وقع في نفسه صحته وقال ابن الصلاح ان لم يوجد
مفت اخر فان وجد تخير بينهما والاصح جوازه في حكم اخر والاصح يجب التزام مذهب
معين يعتقده ارجح او مساويا ثم ينبغي السعي في اعتقاده ارجح ثم في خروجه عنه
ثالثها لا يجوز في بعض المسائل فانه يمتنع تتبع الرخص وخالف ابو اسحاق المروزي
ش فيه مسئلتان الاولى في العامي اذا سأل مفتيا في حوادثه ان سأل غيره في
تلك المسئلة نفسها او في غيرها اما من تلك المسئلة فلا يخلو الامر من وجهين احدهما
ان يكون عمل بقول المفتي فليس له الرجوع عنه وظاهر كلام المصنف انه متفق عليه
وبه صرح الهندي الثاني ان يكون لم يعمل به واختلف في ذلك على اقوال احدها انه يلزمه
العمل بفتواه بمجرد الافتاء لانه في حقه كالدليل في حق المجتهد الثاني ان ذلك انما يلزمه بالشروع
في العمل الثالث انه لا يلزمه العمل الا ان التزمه الرابع اللزوم ان وقع في نفسه صحته
حكاه ابن السمعاني وقال انه الاقوى الاوجه الخامس قال ابن الصلاح الذي تقتضيه
القواعد انه ان لم يجد سواه تعين عليه الاخذ بقوله وان وجد سواه فان كان
الذي افتاه هو الاعلم الاوثق لزمه بناء على تقليد الافضل وان لم يتبين له الاعلم

واما في غير تلك الحادثة فالاصح الجواز وعبر عنه الامدي بانه للحق (؟) نظرا لاجماع الصحابة
رضي الله عنهم في تسويغهم للعامي الاستفتاء لكل عالم في كل مسئلة ومنهم من قال
يتعين عليه استفتاء الاول ومال امام الحرمين الى الجواز في عصر الصحابة والتابعين
ومنعه في الاعصار التي استقرت فيها المذاهب الثانية في التزام مذهب معين
والكلام فيه في مواضع احدها هل يجب على العامي التزام مذهب معين ام قد ذهب
بعضهم منهم الكيا الى وجوب ذلك واختاره المصنف لكن لا يفعل ذلك رضيا
في غايته او بمجرد التشهي بل لابد ان يعتقد في الذي يقلده الفضل والعلم ورجحانه
على غيره او المساوات وقيل لا يلزمه ذلك قال ولي الدين وعلى هذا القول فهل له
ان يقلد من شاء او يبحث عن اسد المذاهب فيه وجهان وقال القاضي عياض بعد ذكر الائمة
الذين وقع الاتفاق على اتباعهم قد صارت الناس اليوم في اقطار الدنيا الى خمسة مذاهب
مالكية وشافعية وحنفية وحنبلية وداودية وهم المعروفون بالظاهرية
الثاني ان المكلف المامور باتباع مذهب يعتقده راجحا او مساويا ينبغي السعي
له في كونه ارجح المذاهب والترجيح بين ائمة المذاهب كما قال الشيخ ابو اسحاق
الشاطبي انما يكون بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة
وهذا لا حرج فيه بل لابد منه اذا كان كذلك من غير تنقيص وحط من منصب الاخر والترجيح
بالوصف في اصل الوصف والنسبة الى احد المتصفين به ليس من شان العلماء وانما الذي
يليق به ذلك من العصف بذلك ومعاطاة وليس من اهله ما لائمة المذكورون محاشون
من ذلك يمكن نعتقد ان مذهب مالك اسد المذاهب راو لاما بالاجماع وقد ذكر القاضي
في المدارك من ذلك ما لا سبيل الى دفعه لوضوحه وشهرته وقد ذكرنا بعضه في الشرح
الكبير الثالث اذا التزم مذهبا معينا ثم اراد الخروج عنه فاختلف هل يجوز له ذلك
ام لا على مذاهب احدها انه لا يجوز له واختاره الامام المازري والغزالي الثاني الجواز
وصححه الرافعي الثالث لا يجوز في بعض المسائل ويجوز في بعض قال والبعض الذي يجوز
فيه هو المحل الذي عمل به اخذا مما تقدم لكلام المصنف نظرا واختار عز الدين عن
الزناتي ان ذلك جائز بثلاثة شروط الا يجمع بينهما على وجه يخالف الاجماع كمن
تزوج بغير ولي ولا صداق ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بمجموعها احد الثاني

ان يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول اخباره اليه الثالث الا يتبع رخص المذاهب فانما
يقول به فيما لا ينقض فيه قضا القاضي فاذا لم ينقض شرعا مع تأكده بقضا القاضي فلان
لا ينقض اذا لم يتأكد اولا وكون احد الشروط في جواز الانتقال على القول به عدم تتبع الرخص
حمل ولي الدين كلام المصنف فقال ومنع المصنف على تجويز المروح انه يشترط فيه الا يتبع الرخص
بان يختار من كل مذهب ما هو اهون عليه ونقل المصنف عن ابي اسحاق المروزي جوازه ونظر
فيه ولي الدين والحلي بان الرافعي وغيره نقل عنه خلافه فيحتمل انه يحتمل ان يكون المصنف
اراد القول الاخر بالجواز وليس هذا ببعيد عن الائمة المجتهدين وهذا اولى من توهيم المصنف
او الجواز المروي عنه باعتبار والمنع باعتبار لمن يراه في الخليج وهو احسن من غرض
لشرح هذا الكتاب بان يتبع الرخص لمجرد الوسوسة دون غيره ولم اطلع عليه لغيره
ويحتمل وجه من النظر وقال القرافي ان اراد القائلون بانه يمتنع تتبع الرخص
على ما كان على خلاف ما ينقض فيه قضا القاضي فمسلم وان اراد ولا فائدة توسعة على
المكلف وان كان على خلاف ما لا ينقض فيه القضا فلم قالوا انه ممنوع بل قوله عليه الصلاة
والسلام بعثت بالحنيفية السمحة يقتضي جواز ذلك وبالله التوفيق ص
لتختلفوا في التقليد في اصول الدين وقيل النظر فيه حرام وعن الاشعري لا يصح ايمان المقلد
وقال القشيري مكذوب عليه والتحقيق ان كان اخذ القول الغير بغير حجة مع احتمال
شكا ووهم فلا يكفي وان كان جزما فيكفي خلافا لابي هاشم ش لما فرغ المصنف
من مباحث اصول الفقه شرع في مباحث العقائد وهي اصول الدين وكان من براعة
المصنف وحسن نظامه لهذا التصنيف بدايته بهذه المسئلة للارتباط الحاصل بينها
وبين اصول الفقه واختلف الناس في التقليد في اصول الدين فذهب جماعة منهم القاضي
وامام الحرمين وعزي الى الاشعري الى ايجاب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد وذهب
المروزي الى انه يجب ويكتفى بالتقليد في اصول التوحيد قال المقترح وادعى كل من
الفريقين الاجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه وحكى الشيخ ناصر الدين المستند الى هم الا بالوقف
لقابل الادلة وقال الاستاذ ابو القاسم القشيري ما نقل عن الاشعري مكذوب عليه وهو
من تلبيس الكرامية على العوام والظن بجميع عوام المسلمين انهم يصدقون الله ورسوله في
اخباره فاما ما ينطوي عليه العقائد فلا اعلم قال ولي الدين ومنهم من تاول قول الاشعري

٣١٤

يعرض له شك في السمعيات القطعيات مع تجهمه في ازالته واستمر على شكه وفي المنع
للاستاذ ابي منصور ابن ايوب قيل اذا اجتمع النظر والاستدلال في اصول الدين كشيخ
المعرفة مما يتوهم اصحابكم في العوام مثل اجمع اصحابنا على الاطلاق ان في العوام الجم الغفير والخلق
الكثير موسومون عارفون بالله وصفاته وانهم يدخلون الجنة لا محالة وا استدلوا على ذلك
بادلة واما تفاصيل الادلة فمعرفتهم فرق من اصحابنا انه لا بد من نظر عقلي في مسائل معه في
اصول الدين فانه يحصل قد حصل لهم من ذلك النظر القدر الاقل الذي يكتفى به في باب الايمان
وقد عرفوه بقلوبهم وان عجزوا عن العبارة عنه باللسان ونحن لا نوجب عليهم ترتيب
العبارات ولا الكشف عن الدلالة الا ترى ان العامي مضطر الى العلومات
المدركة بالحواس مع عجزه عن التعبير عن ذلك واما وجود هذا في احادهم فيظنون العلوم
واما من ذهب من اصحابنا الى انه لا بد من الاعتقاد في اصول الدين من دلالة وانها ان كانت
من اجماع الامة جوزت عري التقليد فانه يجوز ان يعتقد العامي هذه الاحكام عن اجماع الامة
ولا يحتاج الى النظر العقلي اذ انتبعت الحكم والدليل ترعيه واما على طريق بعض
اصحابنا القائلين ان الاعتقاد اذا صادف المعتقد على ما هو عليه فهو علم في الشاهد
فلا يجب على العوام الاستدلال والنظر وحكى الامدي عن الاصحاب ان يعتقد الحق بغير
دليل ليس بكافر واختلفوا اهل هو عاص ام لا فقيل وذهب ابو هاشم الى انه كافر وهذا نحو
في حكاية المصنف عن ابي هاشم وقال الشيخ ابن عرفة اختلف في وجوب المعرفة على الاعيان
بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيل او على الاعيان بالتفصيل على قولين نقلهما الامدي
عن الامام وغيره وقال المهدي لا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي
على الاعيان وانما هو كفاية قال الشيخ ابن عرفة وظاهر نقل ابن رشد في نوازله انما هو بالدليل
التفصيلي مندوب اليه لا فرض كفاية والحاصل من هذه الانقال ~~انما هو بالدليل التفصيلي~~
انه اختلف في وجوب المعرفة على الاعيان وعلى القول بالوجوب هل يكتفى في ذلك
بالدليل الاجمالي او لا بد من التفصيل وهل تارك التفصيل مع القدرة عاص او كافر وهل ذلك
مطلقا او انما هو اذا اعرض لذلك وهو على غير الاعيان من فروض الكفاية الا ما يظهر من
كلام ابن رشد وطريقة المصنف والامدي واحدة وانهم عبروا القول بالتكفير
الا لابي هاشم واذا تقرر ان يكون محل الخلاف في الشاك والظان تعين حمل على المعتقد

كما نبه عليه المصنف وقول المصنف وقيل النظر فيه حرام اي في اصول الدين على طريقة اهل
علم الكلام قال الزركشي وحكاه ابن العربي عن الائمة الاربعة قال والاصح عندهم
انه يريد والتعمق فيه واستقصاء مذاهب المخالفين وحججهم على ان الطرطوشي قال
بتحريم تعلم مذاهب المخالفين للرد عليهم واحتج بقوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين
ويحتمل عندي ان يكون ما حمل عليه الزركشي ما روي عن الائمة من المنع بان المراد التعمق
في مذاهب المخالفين محمول على غير الراسخ وكلام الطرطوشي محمول على الراسخ وفي كلام ابن
رشد في الاسولة ما يدل على هذا التفصيل تنبيه نص ابن رشد وغيره ان المؤمن
لا يتعين بطريقة المتكلمين قال ومن اعتقد هذا فهو جاهل ص فليجزم عقله
بان العالم محدث وله صانع وهو الله الواحد ش مما اصطلح عليه المتكلمون
لفظ العالم بفتح اللام وهو عندهم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهذا على نفي
الاحوال واما مثبتوها فيقال كل ذات سوى الله واحد صفاته فهو مشتق من العلم
او العلامة لانه علامة على وجود صانعه وينبني عليه اختصاصه بذوي العلم او يعم جميع الموجودات والاصح عمومه ثم ان العالم ينحصر في الجواهر والاعراض فالجوهر هو المتحيز
والعرض هو المعنى القائم بالجوهر واذا تقرر هذا فلا بد من بيان اثبات حدث الجواهر
والاعراض وحينئذ يتبين دلالتها على موجدها وطريق ذلك مبني على طريقة المتكلمين
على اصول اربعة اثبات الاعراض وحدثها واستحالة تعري الجواهر عنها واستحالة حوادث
لا اول لها اما الاول وهو اثبات الاعراض فغير مفتقر الى دليل عند نفاة الاحوال
من المتكلمين لان الحس يشهد بتغير الجواهر ولا واسطة عندهم بين الوجود و
العدم فلا بد من اثبات موجود قائم وهو العرض المطلوب واما اثبات حدثها فظاهر انها
على محالها وانتفاؤها بعد وجودها اذ لو ثبت قدمها لاستحال عدمها وقد اتفق العقلاء
على ان من ثبت قدمه استحال عدمه واما استحالة تعري الجواهر عنها فالدليل على استحالة
خلو الجواهر عن الاكوان وذلك معلوم بضرورة العقل والاكوان جمع كون وهو في الاصطلاح
ما يخص الجوهر بمكان او تقدير مكان واما استحالة حوادث لا اول لها فالدليل على ابطال
حوادث لا اول لها هو ان ما مضى من الحوادث هو عدد انقضى متصرم وما له تناهي
لا يتصرم ولا ينقضي واذا ثبت ما ذكر خرج من مضمون ذلك ان الاجرام محدثة

وان الجواهر لا تسبق الاعراض وما لا يسبق الحادث حادث على الاضطرار منها واذا ثبت ان
العالم حادث فلا بد له من محدث قال الامام وذلك مستبين على الضرورة وذكر ابن بزيزة
في شرحه للارشاد خلافا في العلم بوجود الصانع هل هو ضروري او نظري قال والصحيح
ان العلم بوجوده من النظر الجلي المداني للضروريات هذا على طريقة المتكلمين واما
على طريقة السلف فشاهد تغير الموجودات وتجدد حدوثها بعد ان لم تكن دليل على
ان لها موجدا ضرورة وان ذلك الموجد حي عالم قادر مريد واذا ثبت ان للعالم خالقا
فالنظر بعد فيما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز في افعاله من الصفات الواجبة
لانه تعالى واحد وهو تعالى واحد في ذاته وصفاته وافعاله تنبيه اطلاق
صانع العالم على الله تعالى لم يرد وقد اشتهر على السنة المتكلمين ولكن قد يرد بصيغة
وذلك في قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء فمن اكتفى في الاطلاق بالاشتقاق اكتفى
بذلك ص والواحد الشيء الذي لا ينقسم ولا يشبه بوجه ش لما ذكر
المصنف ان خالق العالم واحد ذكر هذا التعريف في حقيقة الواحد وهو معنى
ما ذكره الامام في الارشاد عن اصطلاح الاصوليين قال ولو اقتصر على تعريف الواحد
بانه الشيء لوقع الاكتفاء بذلك وبيانه ما قال المقترح ان ما ينقسم يقال له
شيئان لكن في قوله الذي لا ينقسم زيادة رفع التجوز وتحقيق الحقيقة وقال الشيخ ابن
عرفة قول الامام في تعريف الواحد انه الشيء الذي لا ينقسم يقتضي ان الوحدة عدم الانقسام
والحق انه انفراد الشيء معنى عن غيره قال ومقابلها الشركة وهي اجتماع الشيء معنى
مع غيره وبهذا اتضح مقابلة التوحيد الشرك وعن بعضهم ان الوحدة والكثرة بديهيان
وعن الاكثر ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية وعن بعضهم ان بين المفهوم من الوجود
هو عين المفهوم من الوحدة والاول الحق قال تقي الدين وقولنا لا ينقسم اي لا ينقسم
باجزاء المقادير ولا باجزاء الحدود ولا باجزاء الاضافة ومعنى لا يشبه بوجه اي لا
يشبه شيئا ولا يشبهه شيء حتى في الوجود لان ما بالذات غير ما بالعرض وسياتي
بيانه تنبيه قال المقترح اتباعا للامام هذا التعريف لاصطلاح الاصوليين
لان الواحد يطلق عند غيرهم على امور كالواحد بالجنس وبالنوع وهذا ممتنع في
حقه تعالى اذ لا جنس له ولا نوع ص والله سبحانه قديم لا ابتداء لوجوده

ولا قسيم له في ذاته والشبه ولا شريك [ش] اعلم ان الصفات الواجبة له تعالى
منها ما هو ثابت بالسمع والعقل ومنها ما هو بالسمع فقط عند بعض العلماء من الصفات
الواجبة له تعالى القدم ذكر ولي الدين ان ابن ماجة ذكره في سننه من حديث ابي
هريرة من جملة الاسما التسعة والتسعين وذكر بعضهم عن ابن فورك انه حكى اجماع المتكلمين
على اطلاقه ومعنا القديم في حق واجب الوجود الذي لا ابتدا لوجوده وعبر عنه
الامام والمقترح بنفي الاولية قال المقترح وهذا ايسر عن فهم الاولية ليعقل فيها
بالاولية اشارة الى انها الوجود بحيث لم يكن موجودا قبل وجوده وهو معنا الحدوث
ويعبر عنه بسبق القدم وسبق العدم امرا صافيا في نفي هذه الاضافة هو المعبر عنه
بالقدم وعندي ان عبارة المصنف والامر التعبير بنفي الاولية لما في هذه من ايهام
ما ورد من وصفه تعالى بالاول الذي معناه لا ابتدا لوجوده فترادف القدم وصفا
كلام الامام في الارشاد جواز الترادف في بعض الاسما ودل كلام المصنف ومن ذكر ان
القدم من الصفات السلبية وذهب بعض المتكلمين الى انه من الصفات الثبوتية
وقال صاحبها استمرار وجوده الى غير اوله والدليل من جهة العقل على انه لا اول لوجوده
انه لو كان محدثا لافتقر الى محدث وكذا القول في محدثه ومحدث محدثه وذلك
يودي الى التسلسل والتسلسل يودي الى نفي العالم لانه يودي الى نفي موجود اذ ما من
موجود الا ويحتاج الى موجود قبله فيبطل وجود الموجد واذا ابطل وجوده بطل
وجود العالم وابطاله مع وجوده محال وما افضى الى المحال كان محالا فوجب ان يكون
موجد العالم قديما وقول المصنف عقب هنا ولا قسيم له في ذاته اشارة الى انه يجب
اعتقاد وجوده وقدمه انه واحد بالاعتبارات الثلاثة اي انه واحد الذات لا ينقسم
الا باجزاء المقادير ولا باجزاء الحدود ولا باجزاء الاضافة واحد الصفات بمعنى انه لا نظير
واحد الافعال بمعنى انه لا شريك له وادلة الواحدانية ونفي الشريك ثابتة بالسمع
والعقل ويصح تلقيها من كل منهما فاما الادلة السمعية فواضحة واما ادلة العقل
فمنها دلالة التمانع المشار اليها في التنزيل بقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
قال الشيخ بن عرفة وابن [illegible] لسلامته عن تشكيك انه لهم ان نقول لو كانا لزم المحال
لان ارادة احدهما حركة جسم معين جائزة ضرورة فان امكن الاخر تسكينه مع فرض وقوع

٢١٦

واذا فرض وقوعه لزم كون ذلك الجسم متحركا ساكنا وان لم يمكنه عد عاجزا الا انه امتنع عليه
فعل الممكن لا لاثر فيه وكل عاجز كان عجزه قديما لامتناع اتصافه بالحوادث والعجز ملزوم
لوجوده معجوز عنه ضرورة ان تعلقه فعلي الاصطلاحي فيلزم وجود الفعل ازلا وهو محال
وتجويز في اسرار المقترح ومنهم من يكتفي بمنافات العجز الالوهية وهي الاستقرار على اصل المعتزلة
القائلين باستقلال العبد بفعل كان وتشكيك الرازي في دليل التمانع انه يرد على الوجه
الذي قررناه واذا اقام الدليل على امتناع ثبوت ذاتين توصف كل واحدة منهما
بالالهية امتنع ثبوت ذاتين موتلفتين يثبت لكل واحدة ذلك الوصف والقول
بقبول الانقسام يلزم ان يكون كل جزء الاها لان ما وجب لاحد الجزئين المتماثلين
يجب للاخر وقد وجب ان يكون حاليا عالما قادرا مريدا فلو كان تعالى مولفا من اجزا
لوجب لكل جزء ما وجب للاخر وفي ذلك اثبات ذاتين لكل واحد منهما حكم الالاهية
وهو محال [ص] حقيقته مخالفة لسائر الحقائق ليس معلومة الان واختلف
هل يمكن علمها في الاخرة [س] في المحصل ماهية الله تعالى مخالفة للماهيات
لعينها وقد دلت القواطع السمعية والعقلية على ذلك فلا يشبه تعالى شيئا منها
ولا يشبهه شي قال تعالى ليس كمثله شي وهو السميع وقال ولم يكن له كفوا احد وسنذكر دليل
العقل على ذلك بعد وجعل الامام مخالفته تعالى لسائر الحوادث من الصفات النفسية
واعترضه المقترح بان المخالفة امر نسبي لا يعقل الا بالقياس الى امرين وذلك لا يكون
من الصفات النفسية ثم المخالفة تستدعي اختصاص احد المتخالفين على الاخر بصفة نفسية
فالصفة النفسية من لوازم المخالفة لا ان المخالفة نفسها من صفات النفس ثم تكلم
على حقيقة الخلاف حيث ذكره المصنف ان شا الله تعالى ثم اذا ثبت هذا فاختلف
هل حقيقته تعالى معلومة الان ام لا فقيل انها حقيقة واجب الوجود وما يجب له
من صفات الكمال ونعوت الجلال غير ممكنة الحصول لنفوسنا زاد الامدي وعقولنا
تعالى والمحيطون برهانا وعزا الامدي استحالة ذلك لامام الحرمين والغزالي والحكما
وعزا البعض عن اصحابنا مع المعتزلة حصول العلم بحقيقته وللقاضي ابو بكر الوقف وفي
المحصل جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة انها معلومة محتجين بانا نعرف وجوده ووجوده
نفس ذاته واحتج الاولون بوجهين احدهما انا لا يمكننا ان نتصور الا ما ندركه

بالحواسنا او نجده من انفسنا او نتصوره بعقولنا او يتركب من ذلك والحقيقة الالهية خارجة
عن ذلك الثاني ان معلومنا منه تعالى اما سلب ككونه ليس بجسم وسائر ما تنزه به تعالى او صفات
وماهيته تعالى غيرهما وذكر ولي الدين ان الامام حكى امتناع العلم بذلك عن جمهور المحققين
قال وهو الذي يدل عليه كلام اهل التصوف وذكر عن الحنفية والمحاسبي ما يدل على ذلك
واختاره الفهري الوقف وقال سبحان من لم يجعل سبيلا لمعرفته الا العجز عن معرفته
كما قال الصديق رضي الله عنه ثم اذا قلنا بان حقيقته تعالى غير معلومة الان فاختلف
هل يمكن علمها في الاخرة فظاهر امام الحرمين والغزالي والحكما المنع ونقله عن القاضي
فذكر عنه الشريف في شرح الارشاد المنع وحكى عنه الامام والامدي الوقف تنبيه ذكر
ولي الدين في جواز اطلاق لفظ الحقيقة والماهية لله تعالى خلافا واو ذكر عن والد المصنف
التوقف في استعمال لفظ الذات وهو اصح من حيث لم يرد فيه قاطع ولا خبر احاد الا ان
يثبت في ذلك اجماع المتكلمين وقد اطلق ذلك من الصحابة خبيب حيث قال وذلك في ذات
الاله وبوب عليه البخاري ما يذكر في الذات ومنع امام الحرمين في الكلام على هذه المسئلة
في الارشاد بانه يجوز ان يقال لله سبحانه وتعالى مخالفة لخلقه وفي كلام القرافي في اخر باب
الاصلاح من شرح التنقيح ما يدل على خلافه ص ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
ش الجسم قال الاشعري هو المجتمع قال الاستاذ ابو منصور بن ابو سهل في المقنع
والمجرد في كلام الحموية المؤتلف والمجتمع اولا وقد اختلف في الجزء اذا انضم الى جزء
هل يسمى جسمان او جسم واحد وحكى الشيخ ابن عرفة القولين عن الامدي والغزالي
والجوهر لغة هو الاصل يقال ثوب جوهري اذا كان اصليا ويسمى الجوهر بذلك لانه اصل
المركبات اي الجزء الذي لا يتجزأ وهو في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز وقد يحد بالقابل
للاعراض او العرض لغة القليل البقا وفي اصطلاح الاشاعرة المستحيل البقا او المفتقر
الى المحل او المعنى القائم بالجوهر وقد تقدم الدليل على حدث ذلك وثبوت قدمه تعالى
ومخالفته لسائرها ولو كان تعالى جوهرا او جسما لكان متحيزا او كل متحيز لا يخلو عن
الحركة او السكون وهما اعراض حوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وايضا
فالمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات وذلك يدل على حدوثه
والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه تنبيه ان قلت قول المصنف ولا

حقيقته مخالفة لسائر الحقائق معنى قوله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ان ما سوى
الله منحصر فيما ذكر قلت هو كذلك فيما يظهر ولكن يحتمل ان يكون ذكر ذلك للتنبيه على
منع اطلاق ذلك وارادة الدلالة على الوجود كما نبه عليه غير واحد لانها الفاظ موهمة
لا يصح ان يوصف بها تعالى فلا سبيل الى اطلاقها عليه او انه اراد التنصيص على خصوص ٢١٧
ذلك اتباعا للعقيدة ص لم يزل وحده ولا زمان ولا مكان ولا اوان ش
قد دلت الادلة على انه لا قديم سوى الله تعالى وصفات ذاته وهل ذلك بدليل
السمع فقط وهو اختيار المقترح وفي المحصل اتفق المسلمون على انكار قدم ما سوى الله
تعالى وصفاته لدليل السمع وتمسك في ذلك امام الحرمين بدليل العقل ايضا واختاره
الشيخ ابن عرفة غير انه خالفه في الطريق الذي سلكه فقال دليل حدوث ما سوى الله
تعالى وصفاته يدل على ذلك وهو عقلي وما ذكره المصنف من نفي الزمان او ما بعده فراجع
لنفي الجواهر والاعراض او النسب الكائنة بين المتجددات كما سياتي بيانه ان شا الله تعالى
في الكلام على حقيقة الزمان والمكان وقوله ولا قطر ولا اوان هو على ما قاله المحلي من عطف
الخاص على العام قال لان القطر مكان مخصوص كالبلد والاوان زمان مخصوص كزمان
الزرع قال والداعي الى العطف مخاطبة في التنزيه ص ثم احدث هذا العالم
من غير احتياج ولو شا ما اخترعه ولم يحدث بابتداعه في ذاته حادث ش
الرب سبحانه وتعالى هو الغني على الاطلاق فلا يحتاج لشيء لان الحاجة نقص والمحتاج
مفتقر لتكميل وذلك في حقه تعالى محال اذ هو الموصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال
ولله در الشيخ ابي العباس بن عطا الله القائل انت الغني بذاتك عن ان يصل اليك النفع منك
فكيف لا تكون غنيا عنا ولو شا تعالى ما اخترع هذا العالم قال تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار
ولم يحدث بابتداعه هذا العالم في ذاته تعالى حادث اذ يستحيل قيام الحوادث به قال الامدي
وقد اتفقت الملل على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى الا المجوس والكرامية فقالت الكرامية
لا يحدث في العالم حادث الا ويحدث في ذاته عند قولهم ثلاث حوادث قول كن
وارادة تحدثه ولا نطيل بتقرير مذهبهم والرد عليهم والدليل على استحالة قيام الحوادث به
تعالى كاف في ذلك وقد تقدم ذكره ص فعال لما يريد ليس كمثله شي ش
قد دلت الادلة السمعية والعقلية على انه تعالى فعال لما يريد ومذهب اهل الحق كل حادث

مراد الله تعالى ولا تختص تعلق مشيئته تعالى بضرب من الحوادث دون صنف بل هو
تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضرها قال الامام في الارشاد
وذهبت المعتزلة يعني البصريين منهم لانهم الذين يثبتون الارادة الى انه تعالى مريد لافعاله
سوى الارادات والكراهيات وهو مريد لما هو طاعة وقربة من افعال العباد كاره للمحظور
من افعالهم واما المباح منها وما لا يدخل تحت التكليف كافعال البهائم والاطفال فالرب
تعالى لا يريدها ولا يكرهها قال ولنا مسلكان في العقل احدهما البناء على خلق الافعال
وقد بينا ان كل مخلوق فالله سبحانه فاطره وخالقه فيجب من ذلك كونه مريدا لكل حادث
اراد ايقاعه واخترعه والثاني ان نخصص الفصل بطريق مغنية عن البناء مسبوقة
بالسمع وموجب الشرع فيما نستدل به ان نقول اتفق مثبتو الخالق على تعاليه وتقدسه
عن سمات النقص ووصف القصور ثم اتفق ارباب الالباب على ان نفوذ المشيئة
اصدق ايات السلطان واحق دلالات الكمال ودليل ذلك دليل نقيضه فاذا زعمت
المعتزلة ان معظم ما يجري من العباد فالرب تعالى كاره له وهو واقع على كراهيته فقد
قضوا بالقصور قالوا اذا اراد الله ما لم يكن وكان ما لم يرد ولم ينفذ ارادته في خلقه
ولم تجر مشيئته في مملكته ووقع كثير من الحوادث كارادة ابليس وجنوده قال
المقترح ويقرر هذا المسلك بما ذكر في دلالة التمانع فانه اراد كل واحد منهما ما دا
ونفذ مراد احدهما دون الاخر الثاني اذا ذلك الى تعجيز من لم تنفذ ارادته قال
الامام ومما يتمسك به اجماع السلف الصالح قبل ظهور الاهواء على كلمة سلفات عن سعد ودي
من الجبلة الموالاة وهي قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم نصوص الكتاب دالة
بوقوع الكائنات مراده سبحانه قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الاية قال
وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقال لو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام الاية الى غير ذلك من الايات الدالة على المعنى
قال المقترح ولو تتبع المرء ما في كتاب الله من ذلك لجمع كثيرا واذا نظر العاقل في
ذلك نظرا قديما افاده مجموع الاي التي في القران يقينا بما اردناه على وجه لا يدفع
باحاد التاويلات المذكورة على احادها فثبت بذلك ان الباري تعالى
خالق العالم بما فيه وانه واحد في افعاله لا شريك له فيها والله خلقكم وما تعملون

واما اعلم من ذكر المصنف قوله تعالى ليس كمثله شي عقب قوله فعال لما يريد تنبيه
وقع في كلام ولي الدين ان الباري تعالى فعال لما دون النظر على اصل المعتزلة وهو وهم التفصيل
عدم الما هو في الارادة كما تقدم ذكره وقد صرح المقترح بان الافعال لا تفصيل فيها لان الافعال
المكتسبة المعتزلة يعمون صدورها من العبد ونحن نعم صدور الكل من الله تعالى وان
٢١٨ ان غير المكتسب فيه التفصيل ويكون المراد بالخير المنعم والمراد بمقابله المضار لان الانواع
على ان ذلك كله من الله تعالى وان كان بطريق الاية يقتضي التفصيل في النسبة
القدر خيره وشره منه ٠ القدر لغة قال الشيخ ابو عبد الله الابي هو بالفتح والسكون
مصدر قدرت الشي اذا احطت بمقداره وقال بعض المتكلمين عبارة عن تعلق علم الله وارادته
ازلا بالكائنات قبل وجودها فلا حادث الا وقد قدر اي سبق علمه به وتعلقت
به ارادته والذي على خطي الان اني رايت لبعض المتكلمين ان القدر مذكور مع العلم والارادة
وقال الشيخ ناصر الدين المشذالي في شرح عقيدة الرسالة اجمعوا ان قدر الله هو عين ارادته
من غير تقدير من يد عليه واختلفوا في قضائه فمنهم من صرفه الى ارادته ومنهم من صرفه الى
فعل المقدور وخلقه وقال القاضي عياض زعم كثير ان معنى القدر جبر الله العبد على ما قدره
وقضاه وليس كذلك قال الله تعالى انا كل شي خلقناه بقدر وقدره تقديرا وما اصابكم يوم
التقى الجمعان فباذن الله ما اصاب من مصيبة الا باذن الله وما اصاب من مصيبة في الارض
ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها وقول المصنف خيره وشره منه فيه تجوز والمراد خير
متعلق القدر وشره منه تعالى ويحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد متعلق القدر من
افعال العباد من طاعة او معصية الثاني ان يكون راجعا الى متعلق القدر من المضار والمنافع
الواقعة بالعبد والقول باثبات القدر المذكور عقيدة اهل الاسلام اجمع الى ان ظهرت
طائفة اخر زمن الصحابة فقالوا لا قدر وان الامر انف معناه مستانف جديد وقالوا ا
تعالى الله عن قولهم ان الله لا يعلم الاشيا قبل وقوعها وانما يعلمها قبل ان تقع قال وبهذا
فسر مالك مذهب القدرية كما حكي عنه بعض اصحابه من القدر وبين ذلك وقال بعدهم
ذلك الجهمية وقوم من الرافضة وقوم من المعتزلة تسمى السكنية وكان هذا هو مذهب
المعتزلة في القدر لصحة رجع عنه جميع طوائفهم مع بقائهم على اصل الاعتزال
من اثبات منزلة بين منزلتين ونفي الصفات وغير ذلك وذكر القاضي ان القدرية

الاول الخلاف في تكفيرهم وانما الخلاف في قدرية اليوم وظاهر كلام المازري ان الخلاف
في الجميع [illegible] علم شامل لكل معلوم جزئيات وكليات وقدرة لكل مقدور
ما [illegible] يكون الحدق وما لا فلا ش مذهب اهل الحق ان الله عز وجل عالم على
الكمال بعلم قديم متعلق بجميع المعلومات على الاحاطة والتفصيل وقادر بقدرة قديمة
شاملة لجميع المقدورات ومريد بارادة قديمة شاملة لجميع المرادات فهو تعالى عالم
بكل موجود ومعدوم ممكن ومستحيل لانه لو عزب عنه معلوم لكان جاهلا به والجهل نقص
وهو على الله محال وضلت الفلاسفة فانكرت كونه عالما بالجزئيات وعن الامام
في المباحث انكرهم قال بقي العالم وهو باطل لانه تعالى فاعل الايمان للحيوانات وفاعله يجب
كونه عالما به وهو يدل على علمه بالجزئيات الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وفي
فصل مدارك العقول من البرهان تعلق بما لا يتناهى انما تعلقه [illegible] استرسال العلم بها
من غير فرض تفصيل الاحاد مع نفي النهاية فان ما يخيل دخول ما لا يتناهى في الوجود
مستحيل ووقوع تقديرات غير متناهية قال الابياري وهذا الكلام باطل والذي عليه
اهل الاسلام ان الله تعالى عالم بالمعلومات على التفصيل وقوله ان ما يخيل دخول
ما لا يتناهى في الوجود يخيل ووقوع تقديرات غير متناهية قال الابياري وهذا
كلام باطل والذي عليه اهل الاسلام ان الله تعالى عالم بالمعلومات على التفصيل وقوله ان
ما يخيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يخيل ووقوع تقديرات غير متناهية دعوى لا دليل عليها
ومن اين يلزم من كون الموجود متناهي العدد ان يكون المعلوم متناهيا وما لم يتناهى
في الوجود الا المحصور في الوجود فقد هجم امر عظيم وخالف ادلة العقول وراغم اجماع المسلمين
واقرب ما يدل على كون الباري عالما بما لا يتناهى على التفصيل ان يقول ما من معلوم الا ويصح
من الباري تعالى ان يخلق لعبده علما متعلقا به ولا يختص هذا بموجود او معدوم
محقق او مقدر واذا جاز ان يخلق علما بالمعلوم وعلما اخر امتنع الانتهاء الى حد يستحيل
معه تقدير علم اخر وكذلك الى غير نهاية فوجب لذلك كونه عالما بالموجودات غير
المتناهيات على التفصيل وللمتكلم في ذلك ادلة كثيرة وفي اطلاق السمع ما دل على
تابيد نعيم اهل الجنة وعذاب النار الى غير نهاية والله تعالى عالم بذلك على
التفصيل وهو تعالى قادر على معدوم والمقدور الممكن والممكنات غير متناهية

فالقدرة تتعلق بما لا يتناهى وبيانه ان القدرة تتعلق بجميع الممكنات انه لو فرض تعلقها
ببعض [illegible] عجز او نقص منه لكان ذلك لاستحالة في ذلك الشيء والا لكان عدم تعلقها به
او بنقص وذلك محال كما مر بيانه واذا كان كذلك لاستحالة في ذلك لزم انقلاب
الانفكاك الثاني الى الاستحالة الذاتية لانا قد فرضناه ممكنا وذلك ممتنع واما بيان ان
الممكنات لا تتناهى فلان العقل اذا قدر وجود عالم اخر مثل هذا قطع بان ذلك
ليس بمحال ولا يلزم منه محال وكذلك لو قدر وجود ثالث ثم رابع وكذلك لم يرتب
في امكانه اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم ولا عبرة
بمخالفة اهل الضلال والزيغ ونبه المصنف بقولهما على انه يكون ارادة وما لا فلا
على ان المرادات غير متناهية ايضا كالمقدورات والمعلومات وذلك ان كل ممكن
فلا بد ان تتعلق الارادة اما بوجوده واما بعدم وجوده والممكنات لا تتناهى فالمرادات
كذلك وتقدم خلاف المعتزلة في قولهم ان الله لا يريد الشر تعالى عما يقولون تنبيه اختلف
فيما تعلق العلم بعدم وقوعه من الممكنات كايمان ابي جهل هل تتعلق به القدرة ام لا
قال المقترح وتبعه الامام ان الخلاف في هذه المسئلة لا يتحقق لعدم توارد الخلاف على محل
واحد وذلك ان خلاف المعلوم يصح ان يقال انه غير مقدور بمعنى ان القادر لم يوقعه ويصح
ان يقال هو مقدور على معنى انه متمكن من ايقاعه وتعلق العلم بعدم وقوعه لا ينافي الامكان
فالاول ينظر الى الوقوع والثاني الى الامكان الذاتي وقد تقدم ص بقاؤه غير
منقطع ولا متناه ش قال الامام في الارشاد الباري تعالى باق مستمر الوجود دال
على وجوب وجوده دال على بقائه وقال البيضاوي المعقول من بقاء الباري امتناع عدمه
ولحوقه للمقترح وفي المحصل قال الاشعري والباري تعالى باق ببقاء قائم به وقال
القاضي والامام باق بذاته وهو الحق قال الامام وكان حقا على هذا ان لا نذكر في
صفات النفس قال المقترح وعد كونه باقيا من صفات النفس لا ارتضاه وسياتي قال
الشيخ ابو عمرو وشرح المقترح وغير واحد بان بقاء الحادث زماني وبقاء القديم استمرار
وجوده وعبر عنه المقترح بعدم طرو العدم عليه والنسبة الزمانية والامتناع
من الامور الذهنية لا الخارجية فالبقاء كذلك واتفق الجمهور على انه تعالى قديم النفس
وقال ابن سعيد من اصحابنا القديم بقدم تنبيه ذكر ابو منصور ابن ايوب في المقنع عن القدماء

من الاشاعرة جواز اطلاق ان صفات الباري الازلية قائمة بذاته قال وابى من ذلك
الاشعري لما في لفظ القيام من الاشتراك واختار ان يقال موجودة بذاته قال ولا يجوز ان
يقال ان الله تعالى محل لصفاته لان الحلول في اللغة هو السكون ص لم يزل
بارئا وصفات ذاته ما دل عليها فعله من قدرة وحياة وعلم وارادة والتنزيه عن النقص
من سمع وبصر وكلام وبقاء ش نبه المصنف بقوله لم يزل باسمائه وصفات ذاته على
نفي مذهب المعتزلة القائلين بانه لم يكن للباري تعالى عن قولهم صفة ولا اسم بناء على
اصلهم في ان الاسم والتسمية والصفة والموصوف شيء واحد وهي راجعة الى اقوال المسمين
والواصفين ولم يكن في الازل قول وسياتي الكلام على ذلك في كلام المصنف قال ولي
الدين وخرج بصفات ذاته صفات الافعال فانها عند الاشعري حادثة وهي مما لا يزال
ولا يصح عنده وصفه بها فيما لم يزل فان الخالق حقيقة من صدر منه الخلق فلو كان قديما
لزم قدم الخلق وذهبت الحنفية الى قدمها وانه لا يجوز ان تحدث له صفة لم يكن متصفا
بها وسنتكلم عليه بعد واذ ثبت هذا فالمطلوب هنا امور احدها ثبوت هذه الصفات
له تعالى اما دليل كونه تعالى عالما قادرا فهو ان نقول صنعه سبحانه وتعالى حسن بديع
رصين متين وكل من صنعه كذلك فهو عالم قادر فالباري سبحانه وتعالى عالم قادر اما
ان صنعه كما ذكر فمدرك بالمشاهدة واما ان كل من فعله كذلك فهو عالم قادر فامر
لا نختلف فيه عقلا ولان الفعل الرصين المحكم المتين مما يدل على ان فاعله قادر مدرك
ببداية العقول واما انه تعالى مريد فلتخصيص بعض الازمنة دون بعض لزم الترجيح
من غير مرجح واما انه تعالى حي فلان الحياة شرط في العلم والقدرة والارادة واما انه تعالى
سميع بصير متكلم فلان كل حي يصح منه الادراك وقد دلت الافعال على كونه حيا
فيجب ان يصح منه الارادات واذا صح منه فلو لم يتصف به لم يخل عنه او عن ضده لان
كل قابل لشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولا يصح اتصافه بضده لما ذكر لانه نقص والنقص على الله
محال ما دل السمع والعقل واكتفى بعضهم في ذلك بان قال كل حي يصح منه الادراك
وما صح عليه تعلق وجب له لانه لا يتصف بجائز والحاجة لما يذكره اهل الحق العزيز
وقد دلت القواطع العقلية والسمعية على اتصافه تعالى بهذه الصفات الامر الثاني
هو ان له تعالى قدرة وحياة وعلى الطائفي الاحوال فلا شك ان قيام الدليل

٢٣٠

على كونه عالما مغن عن ثبوت العلم له وكذلك بقية الصفات واما مثبتو الاحوال
فلا يستلزم ذلك عندهم الا من قياس الغائب على الشاهد وعليه بدليل ذلك انه تعالى
عالم وكل عالم له علم فاذا انه تعالى له علم اما انه عالم فقد تقدم بيانه واما ان له علم فبالقياس على
لان حقيقة العالم في الشاهد من له علم ودليل العلة والحقيقة اما العلة فلان
علة كون زيد مثلا عالما هي ثبوت العلم له والمعلول متى وجد دل على وجود علته
واذا ثبت انه عالم علم ان له علما واما الحقيقة فلان حقيقة العالم في الشاهد هو من ثبت
له العلم واذا اطلقت هنا في العلم اجريته في بقية الصفات وقد تقدم الخلاف في البقاء هل
هو صفة نفسية او معنوية اي انه تعالى باق لنفسه او ببقاء وراء المصرح انه من الصفات
السلبية الدالة على التنزيه فقال المراد بالبقاء هو الذي لا يطرا عليه عدم لاحق وهذا
الذي يظهر من كلام المصنف هنا وفيما تقدم الثالث ان هذه الصفات قائمة بذاته
لانه لو لم تقم بذاته لما كان لها بذاته تعالى اختصاص دون ذات غيره ولو استوت
نسبة الذوات اليها ما ثبت الحكم لذاته تعالى دون سائر الذوات اذ ليس
ثبوت الحكم له باولى من ثبوته لغيره الرابع ان هذه الصفات قديمة لاستحالة اتصاف
القديم بما هو حادث وقد تقدم ثم اذا ثبت هذا فصفاته تعالى غير منحصرة في هذه
الثمانية كما اشار اليه المصنف بعد وفي المحصل قالت الظاهرية من المتكلمين الصفة له
تعالى وراء السبعة او الثمانية لانا كلفنا بكمال المعرفة ولا تحصل الا بمعرفة جميع الصفات
والطريق لها الا الاستدلال بالافعال والتنزيه ولم يدل الا على هذه الصفات
قال وهو مردود لمنع التكليف بكمال المعرفة وحصر دلالة ما ذكر فيما علم تنبيهان
الاول قد تقدم الكلام في مقدمة الكتاب على وحدة الكلام وصرح الامام في الارشاد
بان كل صفة من صفاته تعالى منعوتة بالوحدة وذكر الاجماع في العلم والقدرة وذكره
غيره عن ابي سهل الصعلوكي ان الباري تعالى علوما لا تتناهى الثاني قد تقدم ان
الارادة الازلية كما تتعلق بحدوث الحادث فيحدث كذلك تتعلق بعدم حدوثه
فلا يحدث وقاله الشيخ الاستاذ ونقله اجماعا في الشامل الشيخ ابن عرفة في القدرة
في العدم الا ما في السابق قال هو هو عدم اجماعا قوله لا تتخلل لنا رحمتهم وكل ما هو
من عدم مقدور له اجماعا فالعدم الا ما في السابق مقدور له وهو ظاهر قوله

تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة الآية وقوله تعالى وهو الذي كف ايديهم عنكم الآية الثالث
في شرح الارشاد للمقترح السمع والبصر ادراكان لا يشترط في ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص
عند اهل الحق واختلف اصحابنا في هذين المعنيين هل هما من جنس العلوم او هما معنيان
مخالفان للعلم هو اتفقا لدفع التعلق الرابع قال المقترح امتنع المشايخ من اطلاق لفظ
الغيرية على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات قال وعند المشايخ ارادهم جميع
ابعاث المباحث الى المناقشة في العبارة فان لفظ الغيرية قد يطلق على كل معلومين
صح العلم باحدهما مع الذهول عن الثاني وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الآخر
وهو المعروف العام فان في اللسان يقال زيد غير عمرو ولا يقال زيد غير صفته
واذا ثبت ذلك فاطلاق لفظ الغيرين مع ابهامه لمعنا لا يصح على الوجه الجوهري فلا يقال
ان الصفات غير الذات ولا يقال ان الصفات عين الذات ولا يقال لا هي هي فقولهم
ذلك هو نفي العبارة وهو راجع الى الاصطلاح من اطلاق العبارة ولا يرجع ذلك الى المعنوي
وهذا صدر الامام الفضل تسميتها مغايرة ليشعر كان الكلام في التسمية وقد اطلق القاضي
على الصفات بانها مختلفة نظرا الى المخالفة وهذا الامر فيه قريب ان وقع الكلام في جواز
الاطلاق فاعتبره الشرع وفي مختصر الشيخ ابن عرفة اكثر المتكلمين على اطلاق مخالفة الباري
في الخلقة ومنعه بعض المعتزلة الخامس من جهل صفة من هذه الصفات فالذي
عليه ظني ان القاضي عياض حكى في ابانه خلافا فقال بانه مؤمن احتج بالذي في الحديث
في الذي امر اولاده ان يحرقوه وقال لئن قدر الله علي ليعذبني غير انه هذا جهل بتعلق القدرة
ولا يلزم الجهل بالقدرة ومن قال بتكفيره تاول الحديث بمعنى لئن ضيق الله علي وانه شدة الخوف
وغلبته عليه حتى ادهش والله اعلم ص وما صح من الكتاب والسنة من الصفات
نعتقد ظاهر المعنى وننزه عند سماع المشكل ثم اختلف ائمتنا انؤول ام نفوض مع اتفاقهم
على ان جهلنا بتفصيله لا يقدح ش نبه المصنف بقوله هنا بعد ذكر الصفات
وما صح من الكتاب والسنة على عدم انحصار الصفات في الثمانية المذكورة وانه ان
ورد منها شيء في الكتاب او السنة فان كان ظاهر المعنى ولا اشكال اعتقدناه كما ورد وان
كان ظاهره توهم حدوثا لحكمنا بنفي المحتمل المحال وننزه الله تعالى عنه فان لم يبق
بعد نفي الظاهر الا محمل واحد تعين حمله عليه وان تعددت المحامل فان تعين

٩٥

احدها بقاطع سيرا اليه والاخر بتعيينه مسالك الظنون مذهبان احدهما وهو الذي عليه
جمهور السلف وبعض الخلف انه لا يجوز التعيين بذلك مخافة الالحاد في الاسماء والصفات وذهب
اكثر المتكلمين وجماعة من السلف الى جواز تعيينها لرفع الخبط عن العقائد واختاره عز الدين
٢٢١ وقال العزي الاول احوط واختاره المقترح ورجع اليه الامام في الحرمين وذكر ولي الدين ان الترمذي
حكاه عن سفيان الثوري ومالك بن انس وابن المبارك وغيرهم ونقل النووي عن مالك والاوزاعي
المذهب الثاني وانها تاول على ما يليق بها بحسب مواطنها قال وعلى هذا تاول احاديث
النزول تاويلين احدهما تاويل مالك وغيره ان معناه تنزل رحمته وامره كما يقال فعل السلطان
كذا اذا فعل بامره الثاني انه على الاستعارة ومعناه الاقبال على الداعين بالاجابة
واللطف وعلى هذا اختلفوا ايضا فيما ورد من ذكر اليدين والعينين والوجه فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان اليدين صفتان سمعيتان والى ذلك قال القاضي ابو بكر في الهداية
واختلف جواب الشيخ في الوجه وتاول العينين على معنى الادراك وهو البصر وذهب
غيره الى تاويل اليدين بالقدرة قال الامام ويحتمل حمل الوجه على جهة امتثال امر الله قال
واما قوله تعالى ويبقى وجه ربك فلا يحمل على الصفة اذ الاختصاص بذلك لبعض الصفات
دون بعض بل هو ذاته وجميع صفاته باقية قال ومن حمل الظواهر على صفات سمعية لزمه
على قود ذلك ان يحمل الاستواء والنزول والمجي على صفات سمعية قال المقترح وقد يجاب عن
هذا الالزام بان ذكر الاستوا والنزول مخصوص بزمان والقدم لا اختصاص له فلا يمكن
حمله على الصفات القديمة ويجب حمله على امر يتجدد من افعاله اذ الفعل هو المختص بزمان
هذا انجاور من ذلك واما ما لم يرد وهو موهم فحكى المقترح الاجماع على منع اطلاقه وما ذكر
الشيخ امام الدين المشذالي من الخلاف في ذلك فبعيد جدا وكان شيخنا ابا عمر القلشاني رحمه
الله تعالى يقول انما المراد به ومعنا القول بالجواز على ما ذكرنا هو اذا اختص
اللفظ بعرف الاستعمال في معنا صحيح وقول المصنف مع اتفاقهم على ان جهلنا بتفصيله
لا يقدح معناه ان القائلين بالتاويل قد اتفقوا مع القائلين بالتفويض على ان جهلنا تفاصيل
ذلك غير قادح بل يكفي في ذلك الايمان الاجمالي كالايمان بانبياء الله من الشرائع وارسله
من الرسل ص القرآن كلام الله غير مخلوق على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا
محفوظ في صدورنا مقروء بالسنتنا ش ذكر ولي الدين فيما تقدم ان هذا العلم

الناسي على الكلام لان اول مسئلة وقعت فيه في الكلام واتفقوا على تسمية القران بكلام الله
ومذهب اهل الحق ان كلامه تعالى قديم صفة من صفات ذاته ودليله ما تقدم في
ثبوت السمع والبصر والكلام والبقا ويستحيل حدوثه وقيامه بغيره وقد تقدم دليل
ذلك قال الامام ولم يصر صائر الى انه تعالى متكلم لنفسه بل اتفقوا على انه متكلم بكلام وذهب
المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية الى القول بحدث الكلام وامتنع القدماء من المعتزلة
من اطلاق لفظ المخلوق على القران حتى جا الجبائي فخرق الاجماع واطلق ذلك وتبعه
من تبعه من المعتزلة وزعموا ان الله تعالى عن قولهم متكلم بكلام هو حروف واصوات
يخلقها في جماد وشرط الجبائي فيه بنية تتاتى معها مخارج الحروف قال الفهري في شرح المعالم
وخالفه سائر المعتزلة في اشتراط البنية الا في الكلام المنسوب الى الله تعالى قال والذي
يثبت الاشعري قدمه هو كلام نفسي قائم ليس بحرف ولا صوت والمعتزلة لا يثبتون ذلك فلم يتواردا
بالنفي والاثبات على محل واحد وقال المقترح المتكلم عند اهل الحق من قام به الكلام وعند المعتزلة
من فعل الكلام فان ارادوا ان الفاعل يجب ان يشتق له من فعله حال وحكم كان خلافهم في المعنى
فان الكلام باي اعتبار قدر لا يصح ان يثبت حكمه لما لم يقم به ولكن قد صرح الامام في نقله هذا
الباب عن المعتزلة انهم يقولون لا يعود على الفاعل من فعله حكم فلا يتجه ما يذكر من
الاعتراضات ويكون الخلاف في التسمية وماخذه اللغة وقد استدل بعض ائمتنا على
قدم الكلام بادلة السمع بناء على ان صحة المعجزة ودلالتها لا تتوقف على ثبوت الكلام كما سيأتي
بيانه فمن ذلك قوله تعالى كذلكم قال الله من قبل ولولا كلمة سبقت من ربك وصفه قوله وكلمته
بالقبلية والسبق المطلق وقال عز وجل لله الامر من قبل ومن بعد فاثبت له التقدم المطلق لان
المعنى قبل كل مخلوق والتقدم المطلق لا يكون الا ازليا وقال الا له الخلق والامر وذلك دليل
على ان الامر غير داخل في الخلق وقد ثبت في ذلك اثار عن الصحابة ومن بعدهم كثيرة وفي المدارك
عن الشافعي انه قال القران كلام الله ومن قال هو مخلوق فهو كافر وحكى ولي الدين ان البويطي
روى عنه انه قال انما خلق الله كل شيء بكن اي بما دل عليه كن فلو كانت كن مخلوقة لكان المخلوق
خلق مخلوقا قال الا انه وكذلك الى ما لا يتناهى وهو مستحيل فاذا ثبت هذا فاصل
القران لغة الجمع ويطلق باربعة معان احدها اطلاقه على الكلام المنظوم من الحروف الدالة
على المعنى القديم ومنه قولهم القران معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاعجاز انما يوقف

تأليف

٢٢١

تاليف الحروف ونظمها على وجه مخالف سائر نظوم الكلام البشري في الاسلوب والبلاغة
ولا يكون الاعجاز بالقديم الثاني اطلاقه على قراءة القاري تقول قرات وقرانا فسبحت تسبيحا
وسبحانا قال الله عز وجل وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا ويطلق على المعنى القديم القائم
بالله سبحانه الحاوي لجميع معاني الكلام وذكر الشيخ ناصر الدين ان هذا الاطلاق هو الاشهر فيه فلا يفهم
عند الاطلاق الا هو وذكر ولي الدين عن الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ان الاول هو الظاهر
من استعمال اللفظ وبنى ولي الدين على هذا الاختلاف الخلاف في الحالف بالقران هل عليه
كفارة ام لا ومعناه اذا لم يكن له نية والمشهور عندنا الكفارة بناء على ان المراد به عند الاطلاق الكلام
القديم لا الحنفيان العبارة الدالة على الكلام القديم مخلوقة محدثة واختلفوا في جواز اطلاق
الحدوث عليها فمنع احمد من اطلاق القول بان القران مخلوق من غير تفصيل وامتحن على ذلك
وفصل البخاري فصرح بحدوث لفظ القاري واما مالك ومن قبله من التابعين والصحابة
فاعلم اطلاق في ذلك لا تفصيلا ولا اجمالا لا اما لا اعتقادهم ان الكلام فيه بدعة وللضرورة
دعوا اليه او حسما للباب وسدا للذريعة وقال الشيخ ناصر الدين ان اطلاق القول بان
القران مخلوق يوهم خلاف قول القائل قراتي ولفظي بالقران مخلوق فانه ابلغ منه وفي
شرح الارشاد للمقترح ذكر الامام في فصول اطلاق الائمة ان كلام الله تعالى مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور مسموع مثلا لان منها اطلقت الائمة شيئا
باطلاقه معين ولكن لا بد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تاباه العقول بكونه مقروءا ومكتوبا بمعنى دلالة
الكتابة والقراءة عليه ومعنى كونه محفوظا في الصدور اشارة الى تعلق العلم به ولا بد من نفي
الحلول في ذلك ومعنى كونه مسموعا يحتمل استماع ما دل عليه من العبارات ويحتمل ان يعني
المفهوم من اللفظ مسموعا به فيكون المراد بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله اي حتى يفهم وقد يطلق
السمع على تلقي الكلام بالقبول والانقياد والطاعة فيقال فلان مسموع القول اذا كان قوله
مقبولا ومعنى كونه منزلا اي انه نزل به الملك وليس المعنى في نزول الملائكة به انه انتقل
باستقلاله ولا ان الحركات العدم لانه محال والاستقلال على المعاني كلها قدمها وحدوثها محال
فلا بد من ازالة هذا المحل المحال وان تعين احتمال حمل عليه والا وكلنا علمه الى الله تعالى
على ما تقدم وشاهد هذه الاطلاقات اشار اليها نص الائمة من جمهم الى ورود النص به قوله
تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وقوله عز وجل حتى يسمع كلام الله وانا

انزلناه في ليلة القدر وقوله عليه الصلاة والسلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو وما ورد من
منع الجنب من قراءة القرآن وذكر ولي الدين عن بعضهم انه قال لا يقال انه في مصاحفنا وصدورنا
والسنتنا بل لابد من تقييد كونه في المصحف بالكتابة وهكذا في البواقي ونظر ذلك بانه لا يقال
ان الله تعالى في المساجد وفي القلوب وعلى الالسنة الا مع التقييد فيقال الله معبود في المساجد
معلوم في القلوب مذكور بالالسنة ثم قال فان قيل كيف وصف القرآن العظيم بكونه قديما
ومحفوظا ومكتوبا ومقروا فالجواب في حل هذه الاشكال يعين بتحقيق من ان الوجود
فهو باعتبار الوجود في الاعيان قديم قائم بالذات المقدسة وهو الوجود الحقيقي وباعتبار
الوجود الذهني محفوظ في الصدور وباعتبار الوجود البياني متلو بالالسنة وباعتبار
الوجود البناني مكتوب في المصاحف فهو باعتبار حقيقته النفسية لا في الصدور ولا في
الالسنة ولا في المصاحف وفي المحصل كلام الله العزيز غير مسموع لنا الان ولا دليل عندي
على صحة سماعه لانه انما جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا عرض لتقرير تعليل ذلك بالوجود وهذا
معقود في السماع قال الشيخ بن عرفة وهذه معقود في سماع موسى عليه الصلاة والسلام قال ونحوه قول
المقترح نقل عن عبد الله بن سعيد ان كلام الازلي لا يصح ان يسمع وذكر خلا القطع السمعي
وذكر الشيخ ناصر الدين المشدالي عن بعضهم ان الامة مجمعة على ان الله تعالى كلم موسى وانما
اختلفوا في الكيفية فذهب اهل الظاهر الى وجوب الايمان بذلك من غير تكييف نظرا الى انه
من المتشابه الذي لا يعلمه الا الله تعالى وقالت الباطنية خلق الله لموسى فهما في قلبه ولم يخلق
له سمعا لا الصوت ولا الحرف وقال اهل السنة خلق الله تعالى لموسى فهما في قلبه وخلق سمعا
في اذنه سمع به كلاما ليس بصوت ولا حرف وقال بعضهم اتفق اهل الحق ان الله تعالى خلق في
موسى معنى ادرك به كلامه بغير واسطة وبه اختص كما اعترفوا انه تعالى قادر على مثل ذلك
في خلقه وقال القرافي في شرح المحصول تكليم الله لموسى صلوات الله على نبينا وعليه خلق علم
ضروري في نفس موسى عليه السلام نسبته الى ما قام بذات الله تعالى كنسبة السماع للاصوات
فاطرح تكييفه فقول المصنف على الحقيقة لا المجاز راجع الى ما بعده والمعنى ان قولنا مكتوب
في مصاحفنا الى اخره حقيقة لا مجاز او المراد الحقيقة الشرعية لا العقلية لان العقلية
لا يتعين ان يكون مقابلها المجاز بل قد يكون حقيقة ايضا باعتبار الوضع الشرعي او اللغوي او العرفي
والمراد بالحقيقة كنه الشيء وحقيقته وحقيقة القرآن الذي هو الكلام النفسي ليس مكتوبا

المكتوب والمحفوظ والمقرو هو الدال عليه واطلاق ذلك عليه حقيقة شرعية لا عقلية هذا معنى
كلام ولي الدين قال ولو قال المصنف ويطلق حقيقة شرعية على ما هو مكتوب في المصاحف
الى نحوه لكان اقرب الى الفهم ص ويثيب على الطاعة ويعاقب الا ان يغفر غير الشرك
على المعصية وله اثابة العاصي وتعذيب الطائع وايلام الدواب والاطفال ويستحيل وصفه
بالظلم ش لما فرغ المصنف من ذكر ما يجب له تعالى من صفات الكمال وذكر ما يستحيل من ضدها شرع
في القسم الثالث من احكام العقل وهو الجواز وذلك مختص بالافعال اذ الجائز اي مما يتصف انه
واجب في افعاله بل هو الفاعل المختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب اهل الحق ان الثواب
على الطاعة فضل من الله تعالى لانه خلق القدرة للعبد على الطاعة والداعية او خلق الطاعة
معه مما انعم عليه يجب الشكر بحسبه وكذلك في الطاعة الثانية المعمولة في مقابلة النعمة
الاولى ويتسلسل فيثبت بذلك عجز العبد عن القيام بطاعة مولاه فتبين بذلك ان الجزاء
بالثواب محض تفضل منه تعالى كما دلت عليه الادلة السمعية وعقاب العاصي عدل منه
تعالى لانه تصرف في ملكه لا يسئل عما يفعل وهم يسالون وله ان يثيب العاصي ويعذب الطائع
لكن ذلك غير واقع لاخباره تعالى باثابة المطيع وتعذيب العاصي اما الاثابة على الطاعة فمجمع عليها
واما العقاب على المعصية فمن لم يتب فمحتم في الشرك لاخباره تعالى بذلك واما غير الشرك
فان كانت تلك المعصية صغيرة مع اجتناب صاحبها الكبائر فملحق بالثاني وقد صرح الشيخ ناصر الدين
ودليله قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم الآية وان كان كبيرة فمذهب اهل
الحق ان العقاب فيه موقوف على عدم العفو قال الله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ولا يصح رد المشيئة الى الكافر ولا الى من تاب لوجهين احدهما ان قبول
التوبة محتم عند المخالفين لنا فلا يفيد تعليق المغفرة بالمشيئة والثاني انه تعالى فرق بين الشرك
وبين ما دونه وقد علم ان التوبة عن الشرك محبطة كالتوبة عن المعاصي فتعين رد المشيئة
الى من لم يتب ولا حاجة لنا بذكر اهل الزيغ ومن الجائز في فعله تعالى ايلام البهائم والاطفال
ولا يتوقف ذلك على اعتراض عاجله ولا اجله لان الكل ملكه يثيب من يشاء ويمنع من يشاء ويعذب
من يشاء وقول المصنف ويستحيل وصفه تعالى بالظلم هو في معنى الجواب عن سؤال مقدر كانه قد تخيل
من ذكر ما تقدم ان ذلك لا يصح نسبته اليه لانه ظلم فبين المصنف ان الظلم محال في حقه وذلك
ان الظلم انما يعقل بالنهي عنه وذلك غير متصور في افعاله تعالى والطبائع العالم كله خلقه

ومكره ولا يصح نسبة الظلم للمتصرف في ملكه ولان الظلم وضع الشيء في غير موضعه وذلك مستحيل
على المحيط بكل شيء علما وادلة الشرع بامتناع ذلك في حقه كثيرة قال الله تعالى ان الله لا يظلم مثقال
ذرة ان الله لا يظلم الناس شيئا وهذا مما لا خلاف فيه وانما نشأ الخلاف في تأويل الواقع من
الالام من ذكره ص يراه المؤمنون يوم القيمة واختلف هل تجوز الرؤية في الدنيا وفي المنام
ش الرؤية عند اهل السنة معنى يخلقه الله تعالى في الحاسة المخصوصة لا بخروج شيء
من البصر للمبصر ولا بانطباع صورة المبصر في البصر ولا يتوقف على مقابلة ولا قرب مخصوص ولا بنية
مخصوصة بل يخلقه في القلب او في غيره من الاعضاء قال القرافي في شرح المحصول قال اهل
الحق رؤية الله تعالى عبارة عن خلق علم به تعالى هو اجلى من مطلق العلم نسبته نسبة ادراك
الحس للمحسوسات وكذلك في سماع كلامه النفسي ثم الكلام في المسئلة في الجواز او الوقوع ومذهب
اهل الحق ان رؤيته تعالى جائزة ووافقهم واحالها المعتزلة والمرجئة والخوارج وغيرهم
لان الرؤية عندهم اشعة تنبعث من العين وتتصل بالمرئي ويشترط بسبب به في ذلك شرط المقابلة
ورفع الحجاب وانتفاء القرب والبعد المفرطين في تخليط اسم طويل وما ذكروه من الشروط
فليست بشروط عقلية بل عادية واختلف ائمتنا في مستند الجواز فمنهم من تمسك في ذلك
بالادلة السمعية وهو مختار الامام الفخر والمقترح لان الجواز لا يتوقف على ثبوت المعجزة
فصح اخذه من السمع فمن ذلك قول موسى صلوات الله عليه رب ارني انظر اليك الاية
ودلت الاية على الجواز من وجوه احدها سؤاله عليه السلام ذلك لان الرؤية لو كانت
ممتنعة على الله تعالى لما سألها موسى صلوات الله عليه فان من اصطفاه الله تعالى برسالته
وبكلامه يستحيل عليه ان يجهل من صفة ربه تعالى ما يعلمه حثالة الناس وهم المعتزلة كذا قال
الامام واجمعت الامة على ان علم رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفاته اكمل وانه من علم
كل الامة الثاني بان قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني دال على الامكان لان استقرار
الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن الثالث قوله عز وجل لن تراني دال على الجواز
ايضا لان الرؤية لو كانت ممتنعة لقال لا تصح رؤيتي عز وجل وقول المعتزلة ان لن تقتضي
التأبيد في النفي غير مسلم لقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنون ذلك يوم القيمة ومن الادلة
ايضا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الزيادة هي النظر الى وجه الله تعالى [illegible]

جماعه

جماعة من المفسرين وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجابة
دليل على ان المؤمنين ليسوا محجوبين ومن ذلك ما ثبت في الاحاديث الصحيحة من قوله عليه
السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الحديث والمقصود من هذا التشبيه تشبيه
الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي اي انها رؤية محققة لا شك فيها كرؤية القمر وهذا الحديث
مستفيض متلقى عند الامة بالقبول ثم ان سلف هذه الامة قبل ظهور اهل البدع لم يزالوا
مبتهلين الى الله تعالى ان يرزقهم النظر الى وجهه الكريم وذلك شائع من غير نكير فكان اجماعا
على موافقة هذه الظواهر وتلقيها بالقبول مع الاعراض عن التأويل وذلك قاطع في المسئلة
وذهب كثير من ائمتنا الى التمسك مع ذلك بالادلة العقلية وذكروا ان المصحح للرؤية
هو الوجود والباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى اما ان
الباري موجود فبدليل ما تقدم ولا نزاع في ذلك واما ان كل موجود يصح ان يرى فتقريره
ان يقول ثبت تعلق الرؤية بالاجسام وباعراض عديدة من انواع مختلفة كالالوان والاكوان
وثبت ان المعدوم يمتنع ان يرى واذا انحصر تعلق الرؤية بالموجودات فاما ان يكون
المصحح ما وقع به الاختلاف او ما وقع به الاشتراك والاول محال للزوم تعليل الاحكام
المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة فتعين ان المصحح ما وقع به الاشتراك ثم ما وقع به
الاشتراك لا يصح ان يكون عدما والا لصح رؤية المعدوم فتعين ان يكون ثبوتا وهو اما
اما وجود او الحدوث لا يصح ان يكون مصححا للزوم ذلك لعدم رؤية الموجود فتعين ان يكون
وجودا وعلى ثبوت هذه المقدمة كثرت الايرادات والاسولة واما الوقوع اما في
الدنيا فاختلف الصحابة رضي الله عنهم في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل ليلة
الاسرى واما في الاخرة فاجمع اهل السنة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ودليل ذلك
ما تقدم واختلفوا في المنافقين من هذه الامة هل يرون الله تعالى ام لا والصحيح عدم ذلك وحكى
النووي قولا انهم يرون الله تعالى قال وهو قول ضعيف وذلك والله اعلم حين يدعى الى
السجود في الموقف واما رؤية الجنان فمختصة بالمؤمنين قطعا وحكى المصنف هنا
الخلاف في جواز رؤية الله تعالى في المنام وذكره ولي الدين عن الصابوني من الحنفية
وعن القاضي ابي يعلى من الحنابلة وقال القاضي عياض اتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى
في المنام وصحتها وان رآه على صفة من صفات الاجسام لان ذلك المرئي غير ذات الله

تعالى ورؤيته تعالى في النوم كسائر انواع الرؤيا لتنبيه ما ذكره المصنف من الخلاف في جواز
رؤية الله في الدنيا اراد به الجواز العقلي فلا اعرف المنع لاحد من اهل السنة ودليل ذلك
ما تقدم وان اراد انه ممتنع من جهة الشرع فغير بعيد وقد ذكر ولي الدين هنا حديثا
في مسلم تعلمون انه لن يرى احد منكم ربه حتى يموت ويرجع الى اختلاف
في ذلك الى الاختلاف الواقع في رؤيته عليه السلام ربه والله اعلم وبه التوفيق ص
السعيد [illegible] الازل سعيدا والشقي عكسه ثم لا يتبدلان ومن علم موته مؤمنا
فليس [illegible] بكر ما زال بعين الرضا منه ش ما تعلق به العلم القديم فلا محو فيه
قطعا و[illegible] الاثبات المذكوران في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت الآية انما هو
في الصحف التي بايدي الملائكة فانه قد يثبت فيها شيء مطلق وهو مقيد في علم الله عز وجل
بشرط ومآل الصحيفة الى موجب علم الله تعالى قال الامام في الارشاد وعلى هذا
حمل الا[illegible]ون وعبارة المصنف بالكتابة في الازل فيه تجوز وهو اما في لفظ الكتابة
ويكون ا[illegible]لق علم الله ازلا ما ذكر وهذا كما قال لا تبديل فيه قطعا او في لفظ
الازل ويكون المعنى ان من كتب في اللوح المحفوظ سعيدا او شقيا فلا تبديل فيه والمحو والاثبات
في غيره من الصحف ويكون المراد بام الكتاب اللوح المحفوظ والله اعلم فمن علم الله موته
مؤمنا فليس بشقي وابو بكر الصديق رضي الله عنه ما زال بعين الرضا من الله لعلمه تعالى
بانه سيكون راس الصديقين بعد النبوة وذكر ولي الدين عن والد المصنف انه كان يقول
لم يثبت عن الصديق حالة كفر بالله وكان يقول لعل حاله قبل البعثة كحال زيد
بن عمرو بن نفيل واقرانه ونص السهيلي على ان اسمه عبد الله وكنيته ابو بكر ولقبه
الصديق ص والرضا والمحبة غير المشيئة والارادة فلا يرضى لعباده الكفر
ولو شاء ربك ما فعلوه ش ذهب الكثير من ائمتنا ان محبة الله [illegible] ورضاه عنه
معناهما ارادة حصول الثواب له وعكس ذلك ارادة حصول العقاب له فحملوا قول
الله عز وجل ولا يرضى لعباده الكفر على ان المراد بذلك عباد مخصوصون وهم المؤمنون
وفي المحصل المحبة الارادة والرضا ترك الاعتراض وقيل ترك الاعتراض الى المؤاخذة
قال المحلي فيكون اخص وذهب اخرون الى ان الرضا والمحبة من صفات الافعال وان
معنى المحبة والرضا راجعان لفعل الانعام وعكسهما فعل الانتقام وحملوا على ذلك

قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ان لا يثيبهم وكذا قوله تعالى والله لا يحب الفساد
اي لا يثيب عليه واذا ثبت هذا فاختلف ائمتنا هل يجوز اطلاق ان الله يحب كفر الكافر
ويرضى ام لا على مذهبين احدهما المنع قال الامام واختلف هؤلاء على مذهبين احدهما انهما
راجعان الى صفات الفعل والثاني انهما بمعنى الارادة كما تقدم قال ومن حقق من ائمتنا
لم يكع عن تحويل المعتزلة وقال الرضا والمحبة بمعنى الارادة والله سبحانه وتعالى يحب
الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه وذكر الفهري الخلاف في اضافة ما ذكر الى الارادة
وهو هل يصح اطلاق ان الله مريد للكفر او لا يقال وانما يقال ان الله مريد لكل شيء وعزى
الجواز للاشعري وجماعة قال وذهب بعض المتاخرين الى انه يصح ان يقال اراد الله بالكافر
الكفر ولا يقال اراده منه لان الثاني يشعر بالرضا دون الاول تنبيه قد تقدم معنى محبة
الله لعبده واما معنى محبة العبد لمولاه ففي الارشاد هو اذعان العبد وانقياده لطاعة
مولاه وليست هي الميل لان الله تعالى مقدس عن ان يميل او يمال اليه واختار المقترح
صحة ميل العبد لمولاه فان الانسان يجد ميلا لمن احسن اليه والمحسن في الحقيقة الا الله
فمن لاحظ نعمه وادام ذكرها في قلبه وعرف احسانه اليه فيضطر الى معرفة ثبوت ميل
في ذاته لمحبته من نفسه ص هو الرازق والرزق ما ينتفع به ولو حراما ش
الرازق هو خالق الرزق ولا خالق الا الله قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين ومذهب اهل الحق ان الرزق هو ما ينتفع به وسواء كان حراما او حلالا وقالت
المعتزلة لا يكون الرزق الا حلالا بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح وعبر اكثرهم عن
الرزق بالملك ورزق كل موجود ملكه فالزموا ان يكون رزق البارئ رزقا له
فقال متأخروهم هو ما انتفع به من ملكه فالزموا الا يكون للبهائم رزق وذلك مخالف
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وربما قالوا هو ما لم يحرم تناوله
فالزموا ان من لم يأكل في عمره الا الحرام ان يكون غير مرزوق وذلك خلاف
ما دلت عليه قواطع الشرع ص بيده الهداية والاضلال خلق الضلال والاهتداء
وهو الايمان والتوفيق خلق القدرة والداعية الى الطاعة وقال امام الحرمين خلق الطاعة
والخذلان ضده واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة والختم والطبع والاكنة
خلق الضلالة في القلوب ش فالماهية مجهولة وثالثها ان كانت تركيبة

فيه مسائل الاولى في الهدى والضلال ومذهب اهل الحق ان الله يضل من يشا ويهدي من يشا لانه
الخالق لكل شي فيلزم ان يكون كل ما يتجدد في ملكه فهو الموجد له والعبد غير خالق لشي وهدا يطلق
ويراد به خلق المعرفة في القلب كقوله تعالى من يهدي الله فهو المهتدي ويطلق ويراد به خلق المؤثر
في القلب الارشاد وبيان الطريق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم واختلف هل هو حقيقة
فيهما فيكون مشتركا او هو حقيقة في خلق الهداية مجاز في الارشاد وهو الاكثر ورده بالمعنى
الثاني ولكن في ايات الكتاب العزيز ما يتعين حمله على خلق المعرفة ولا يصح صرفه الى الارشاد
كما سنذكره واستغنى المصنف عن تعريف الضلال بتعريف ضده الذي هو الاهتدا او عبر عنه
بالايمان فيكون الضلال عبارة عن خلق ضده في القلب وهو الكفر وسياتي الكلام على حقيقتهما
بعد ان شا الله وقد استدل اشياخنا على ان الله هو خالق الهدى والضلال بالادلة العقلية والنقلية
اما العقلية فسياتي ذكر بعضها ان شا الله في اثبات الكسب واما النقلية فمنها قوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشا فنفاها عن النبي واثبتها للباري تعالى فتعين
حملها على الخلق لا الارشاد فان الارشاد قد نسبه اليه بقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم
وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وقال من يهد الله فهو المهتدي الى غير
ذلك من الدالة على الخلق قال المقترح ومن يتتبع ذلك ايات كثيرة واذا نظر العاقل في ذلك
نظرا قويا افاد مجموعها القطع لما اوردناه على وجه لا يرتفع باحاد التاويلات على احادها
تنبيه كان ينبغي عدم التعبير باليد في قول المصنف بيده لانه من الالفاظ الموهمة
المجمع على استحالة ما اوهمه ظاهرها والخلاف في الوقف او التاويل وحكى الاستاذ ابو منصور
ابن ايوب في المقنع عن الاشعري ان ما كان من هذه الكيفية من الالفاظ لا يصح اطلاقه الا حيث
ورد ونقل عن غيره صحته ويرجح المقترح التلقية وهي كالتتمة التي قبلها في التوفيق
الظاهر انه من معنا الهداية والخذلان من معنا الاضلال ويكون المعنى على هذا ان الاهتدا
هو المسمى بالتوفيق ثم هل هو خلق القدرة والداعية او خلق الطاعة وسيتبين هذا الخلاف
بذكر المذاهب فيما يضاف للعبد من الفعل والكل على اثبات القدرة الحادثة للعبد الا الجبرية
واختلف القائلون باثباتها هل لها تاثير في الفعل ام لا وبالثاني قال الاشعري فقال القدرة
الحادثة تتعلق بالمقدور من غير ان تؤثر فيه بحال فالقدرة والمقدور جميعا خلق لله
تعالى وقول امام الحرمين ان التوفيق خلق الطاعة جار عليه واما الذين قالوا بانها

التاثير فاختلفوا فقال القاضي والاستاذ يؤثر في اخص وصف الفعل الا ان القاضي قال
اخص وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول اخص وصف الفعل وجه واعتبار
وذهب الاخرون الى انها تؤثر في الوجود واختلفوا على فرقتين فذهبت احد الفرقتين وهم
المعتزلة الى انها تؤثر في وجود مثله على خلاف اراد الله تعالى عن قولهم وراوا ان العبد
يستقل بفعله وذهب امام الحرمين في اخر عمره الى ان للعبد مشيئة وقدرة وان قدرته تؤثر
في ايجاد الفعل على اقدار قدرها الله تعالى ولا يشا الا ما شا الله كما قال الله تعالى لمن شا منكم ان
يستقيم وما تشاءون الا ان يشا الله وذهب الامام الفخر الى انها تؤثر في وجود الفعل وانه
عند حصول القدرة له والداعية المخصوصة يلزم منه وجود الفعل وهو قريب من قول
امام الحرمين غير ان امام الحرمين يقول القدرة معنا زايد على سلامة البنية والفخر يرى ان
القدرة المذكورة هي سلامة البنية واعتدال المزاج ولما احتج الفخر على ما اختاره قال وهذا
الذي قلناه من ان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي وذلك ان المجموع حصل
بخلق الله تعالى فيه جمع بين الظواهر الذي اعتمد عليها المعتزلة وبين الاي الدالة
على ان الجميع بقضا الله تعالى وقال المهدي الحق ان الواقع في سنة الله تعالى في حصول الفعل
من العبد ان الله تعالى يخلق له الاعضا على وجه يستعد كل عضو لحصول ذلك الامر المعين
منه كاستعداد اليد للبطش والعين للنظر فاذا خطر له امر ما واعتقد انه ملايم له او منافر
ترتب الميل وهو اول درجات القصد فاذا اكد قصده لا يفعل او يترك صار عزما وحينئذ
اجرى الله عادته بامداده بخلق القدرة عليه كما قال تعالى من كان يريد العاجلة الاية فرتب
الامداد على الارادة منهم اولا وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان
ومن معنا التوفيق اللطف وفي الارشاد مذهب اهل الحق انه خلق القدرة على الطاعة قال
المقترح وهذا هو الذي ذكرناه عنهم في التوفيق وعبر المصنف عنه بما يقع عنده صلاح العبد
في اخرته ومن معنا الضلال الختم والطبع والاكنة والغشاوة والرين وهو خلق الضلالة
في القلب وهذا الذي عن القاضي عياض لاكثر المتكلمين من اهل السنة والطبع والختم اصله
التغطية والطبع لغة الوسخ والدنس واستعمل فيما يشبههما من الاثام وسلك الدين
ومثل الرين ايسر من الطبع والطبع ايسر من الاقفال فالاقفال اشدها العادة
هذا ان الثالثة اختلف في الماهية هل هو موجود او لا فذهب اصحابنا الى انها مجعولة

او البسيط ليست بمجعولة ومعنى الخلاف ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود هل
تاثير الفاعل في جعلها ذواتا او في جعل الذوات موجودة والخلاف مبني على الخلاف في المعدوم
هل هو شي ام لا فان قلت ما وجه ذكر هذه المسئلة من جملة ما يجب اعتقاده وكيف يصح بنا
وما على ما ذكر مع ان ما بني عليه مذكور في ترجمة ما ينفع علمه ولا يضر جهله قلت اما وجه
ذكرها فيما يجب اعتقاده فانه لما قدم ان جميع ما يقع من المحدثات فالباري جل جلاله موجده
ومحدثه خشي ان يتوهم الا ان ايجادها انما هو اعطا صفة الوجود لها كما يقول المعتزلة
فذكر ان ذلك عبارة عن جعل الماهية اي خلقها وابرازها من العدم الى الوجود وهذا والله
اعلم هو موجب تصريحه بالخلاف في هذه المسئلة دون ما قبلها وذكر ولي الدين عن الامام الفخر
ان القول بانها غير مجعولة يلزم منه امكان الصانع لان الوجود لا ماهية له فلو امتنع ان
يكون للقادر تاثير في الماهية لامتنع ان يكون له تاثير في الوجود واما البنا على تلك المسئلة
فلا يضر ولا يلزم منه تناقض في كلام المصنف لان البنا وجوه الاستدلال والماموريه في
هذه العقيدة الجزم من غير نظر وهو حاصل بدون البنا ص ارسل الرب تعالى
رسله بالمعجزات الباهرات وخص محمدا صلى الله عليه وسلم بانه جعله خاتم النبيين
المبعوث الى الخلق اجمعين المفضل على جميع العالمين وبعده الانبيا ثم الملائكة عليهم السلام
والمعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارض والتحدي الدعوى ش
من الجائز عقلا في فعله تعالى بعث الرسل وتاييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم كما سنبينه
ويتعلق بكلام المصنف مسائل احدها في حقيقة النبوة والرسالة وذلك على ما قاله الشيخ
بن عرفة اختصاص بشر بسماع وحي من الله تعالى بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه
برسالة فالمختص بالاول نبي وبالثاني رسول فيخرج الجن اي انه ليس منهم نبي ولا
رسول قال وظاهر قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير يجوزه من الجن فيقال
مخلوق بدل بشر فيدخل الملك وفيه نظر فان البعث منهم لم يثبت ولا خلاف في جواز ذلك عقلا
ثم ان التعريف انما هو على مقتضى الاصطلاح فان ثبت عرف بالتعميم اي انه يطلق النبي
على كل من اوحى الله اليه فكلا سقط قوله ولا بشر يبدل بلفظ مكلف وان ثبت القصر فلا يصح
الثاني الاهم الا ان يكون قد اصطلح بعض على هذا وبعض على الاخر قال الفهري ومن الفرق
الرسل من الانبيا بان الرسل هم اهل الكتب والشرائع والنبيين هم الذين يحكمون بالمنزل

على غيرهم ومع الغير يوحي اليهم قال الله تعالى انا انزلنا التوراة الاية وقيل النبي مشتق من النبا
وهو الخبر او من النبوة وهو من المكان المرتفع لرفعته ولذا قرئ مهموزا وغير مهموز وفيه
خلاف تقدم وليست النبوة صفة ذاتية كما تقول الكرامية اكتسابهم مع الخلق في يوم البشرية
ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة بل هي اصطفا عبد بالوحي قال الله تعالى الله يصطفي من
الملائكة رسلا ومن الناس وقال عز وجل قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي ما ثبتت النبوة في
البشرية والاختصاص بالوحي الثانية في الدليل على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
وبرهان ذلك انه ادعى الرسالة اتيا بالمعجزات وكل من هو كذلك فهو رسول اما انه ادعاه
ذلك فبضرورة العيان للمعاصرين وبالتواتر التام المفيد للقطع لنا وزاد الامدي وغيره وبا
لاجماع يعني اجماع المخالفين والموافقين على انه ادعى ذلك واما اتيانه بالمعجزات والايات
فذلك معلوم ايضا بالقدم وهي سوى القران كثيرة منها ما لم يتحد به وهو المسمى بالايات ومنها
ما تحدى به وهو المعجزة وقد افرد العلما لها كتبا وقد دونت كلها على صدق ما جاء به
ومنها ما تواتر لفظا كالقران العظيم وهو ايته العظمى ومعجزته الكبرى والذي تحدى به على
الكفاة واعجازه باق مستمر واذا عجز عن المعارضة فحول الفصحا والبلغا فالعجز لغيرهم
اولى وقد ابت وقد الف العلما في بيان ما اشتمل عليه من الفصاحة والبلاغة اجمالا وتفصيلا
مع اشتماله على الحكم البليغة المشتملة على مصالح الدارين والبراهين الجليلة والاخبار
بالغيوب السابقة واللاحقة قال الفهري والذي عليه المحققون ان اعجازه من جهة
البلاغة وانهم ليس في مقدورهم الاتيان بمثله قال وظاهر كلام الفخر الاكتفا بالفصاحة البالغة
وقالت المعتزلة من جهة اسلوبه ونظمه وقال قوم بفصاحته وجزالته وقال الامام والقاضي
مجموع ذلك وقيل هو في مقدورهم ولكنهم صرفوا عنه وهو قول الاشعري وضعف وقال
قوم هو انباؤه بالمغيبات ورد بان الاعجاز وقع ولو بسورة وليس في كل سورة انباء بغيب
وقال قوم اعجازه في جملته عدم تناقض اياته وتصديق بعضها بعضا وقيل موافقته لقضايا
العقول وقيل لانه عبارة عن الكلام القديم وليس بصحيح وقال بعض المحدثين اعجازه لانه
قديم قال الفهري وهو جار على القول بقدم الحروف وهو واضح البطلان قال واجمع المسلمون
قاطبة على انه معجز وانما اختلفوا في تعيين وجه الاعجاز الذي تحدى به منه على ما تقدم
قال والفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط افصاح الغرض منه والجزالة

٢٣٦

عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط فلاحة وفره وتناسب مخارجه والنظم عبارة عن
الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضه على بعض من ترتيبا لحسن فيه بحسب تناظم الكلام
في موارده وذلك انواع واوصاف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة وقد وقع الاعجاز
او لا بجملة القران قال الله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن الاية ثم بعشر سور قال عز وجل
فاتوا بعشر سور مثله ثم بسورة قال الله سبحانه وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله والجمهور على الاكتفا باقصر صورة كالعصر والكوثر وقيل الا بد من سورة كالبقرة او يونس
او هود لان هذه السور هي المشتملة على الاعجاز وقال امام الحرمين الذي ارتضاه القاضي وابو
اسحاق انه يتعلق بقدر من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا الا ياتي
الا فيما طال من السور بعض الطول واما غير منضبط وانما يرجع مثله الى المتعارف عند
اهل البلاغة وعلى مذهب الجمهور فلا يبعد عندي ان يقال اما الاعجاز بجملة القران فليس
من مقدورهم قطعا واما بسورة فهو من مقدورهم ولكنهم صرفوا عنه واما بالعشر فمحتمل
والغالب على الظن انه من الاول واما ان كل من ادعى الرسالة اتى بالمعجزة فهو مسلك
سنتكلم عليه بعد ان شا الله تعالى ثم ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد خصه الله تعالى
في الرسالة بخصايص انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى الناس اجمعين وانه مفضل على
جميع الانبيا صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم تسليما والظواهر من الكتاب والسنة
دالة على ذلك كله وقد اجمعت الامة على كل واحد من ذلك وقول المصنف الى الخلق اجمعين
يتناول الجن والملائكة اما دخول الجن فمجمع عليه وظواهر الشرع ناطقة بذلك واما الملائكة
فذكر قطب الدين في دخولهم خلافا وحكى المحلي عن النسفي الاجماع على انه عليه السلام لم
يكن رسولا الى الملائكة فان قلت اذا كان عموم الدعوة من خصايصه فلم عم الغرق في
زمن نوح جميع اهل الارض وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قلت عن
ذلك اجوبة احدها ان عموم الدعوة وخصوصها انما هو بحسب الشرايع والاحكام
من بعث اليهم دون غيرهم واما الدعوة الى التوحيد فعامة من الكل الى الكل والخلق
مامورون بذلك عند بلوغ دعوتهم ومجيئهم اليهم فمن خالف استوجب العقاب
واشار الى هذا المعنى ابن عطية ويشهد له ان من الايمان الذي كلف به جميع الخلق الايمان
بجميع رسل الله وعما تو برغن الله الثالثة التفضيل بين الملائكة والانبيا وفيه مذاهب

احدها

٢٣١ احدها ان الانبيا افضل وبه قال الاشعري واكثر اصحابه وهو اختيار الامام الفخر في المحصل الثاني
وبه قال بعضهم من اهل السنة وجميع المعتزلة ان الملائكة افضل واختاره الامام في المعالم
والاربعين وعزاه للقاضي والحليمي قال الفهري وحكى غيره عن القاضي انه قال اقطع بافضلية
احدهما على الاخر الاعتقاد الاجماع على ذلك قال ولا يبعد التوقف في التعيين فانه انما يعرف
بنص قاطع والحجج المذكورة من الطرفين ظنية وتحقيق الافضلية من طريق العقل والاعتبار
يتوقف على حصر الفضايل ومعرفة رتبها عند الله تعالى ومقابلة الكميات والكيفيات
فيها وحينئذ ما نقص من احدهما بزيادة الاخرى والعلم بذلك عزيز قال الفهري ولعل ما
صار اليه القاضي هو الاقرب وذكر الشيخ ناصر الدين المشدالي في شرح عقيدة الرسالة ان
الانبيا وبعض المومنين افضل من بعض الملائكة غير المقربين قال ولم يقل احد من الامة
ان الملائكة افضل من بعض الانبيا وذكر جواز تفضيل بعض المومنين غير الانبيا على الملائكة
وذكر عن شيخه عز الدين بن عبد السلام ما يقتضيه وفي المعالم الانبيا افضل من الاوليا
والدليل عليه النقل والعقل قال الفهري ولا يعرف لاحد من ارباب المقالات شبهة تخيل
نحو ذلك الا ما ينقل عن بعض دعونات من ينتمي الى التصوف وليس منهم في الحقيقة
الرابعة في المعجزة في المحصل هي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وبه عرف
المصنف فالامر عبارة عن الفعل لان المعجزة فعل الله تعالى زاد الشيخ ابو الحسن او ما يقوم
مقام الفعل كقوله معجزتي ان لا يقوم اهل هذا الاقليم مدة من ذلك قال الامدي وعلى قول
بعض اصحابنا معجزته في هذا نفس خلق قدرته على ذلك لا حركاته فيه وقيل الحركات وان
كانت مقدورة له لانها خارقة للعادة ثم ان ذلك الفعل المتحدي به لا بد ان يكون خارقا
للعادة والا استوى في الدعوى الصادق وغيره قال الامدي ولان المعجزة تنزل منزلة
التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك ولا بد ان يكون ذلك الخارق مقرونا
بالتحدي احترازا من ان يتقدم المعجزة على دعواه فيظهرت اية وانقضت فقال قائل هو نبي
وما مضى من الخارق هو معجزته لم يفد واما تاخرها فقال المقترح وقد ذكر بعض الايمة ان
من شرط المعجزة ان تكون مقارنة اي في الحكم المقارن ولان استحالتهما من قريب
لا يضر لانها في حكم المقارن والتحقيق ان المقصود تعلق بالمعجزة بالدعوى فلا فرق
بين القريب والبعيد فلو قال اية صدقي ان يخرق الله العادة بعد شهر كان مثابة ما لو

قال هو سنة او سنتين ولا انضباط لذلك الا انه لم في العادة معتد قال وعلى هذا فقد تردد
الائمة فيما اذا وجد الخارق في الاجل وعلم صدقه بعد تحقق الخارق فقال قوم تبين ان قوله
او الكان معجزة وقال آخرون انما يتحقق وجود المعجز عند وجود الخارق ولا خلاف ان
التكليف المتعلق بالامة المترتب عليهم معتبر من متاخر عن وقوع الخارق وانما محل
الاول على ان قالوا ان القول هو المعجزة لانهم راوا مقارنة المعجزة للدعوى والمعروف
هو الثاني قال وفي هذا اخراج الخارق المنتظر اذا وقع عن كونه اية معجزة ووقوع الخارق على
وفق الدعوى والتحدي لم يضف الى القول فلا بد من هذه الاقامة ومما يتفرع على ذلك
ان يضيف الرسول شرعه ويبلغه ويقول آية لي ان يظهر بعد موتي من الخوارق
كذا وكذا او قد منع من ذلك القاضي والمعتزلة وان اختلفا في الماخذ والصحيح جوازه والتحدي
عبارة عن الدعوى وقال الآمدي هي كونها على وفق دعواه لانه دون لا تتنزل منزلة
التصديق قال ولا يشترط التصريح به خلافا لبعضهم وقرائن الاحوال بذلك كافية كالتحدي لو قال
لمدعي النبوة لو كنت صادقا فاظهرت لك آية فدعا الله بظهورها فظهرت قال الشيخ ابن
عرفة ويكفي في تحديه مرة واحدة اذ اعلم به من ارسل اليه ومن شرطها ايضا سلامتها
من معارض لها او الكان المنع مساويا للغير ولم تتنزل منزلة التصديق فان كانت معينة فشرط
المعارض مماثلتها وان كانت غير معينة فقال الاكثر لا بد ان يكون مماثلا ايضا واختار
القاضي قبول المعارض مطلقا ورجحه الآمدي ومن وجوه تعلق المعجز بالتصديق
ان يكون مكذبا له فلو قال آية صدقي ان ينطق الله الجماد او يدي فنطقت بتكذيبه فليست
آية تصديق ولا نزاع في ذلك ولو قال آيتي ان يحيي الله هذا الميت فيحيا ويقول له كذبت
فان مات بأثر ذلك فقال القاضي ليست بمعجزة وقال امام الحرمين انها آية لان تكذيب
الحي السوي ليس بخارق للعادة بخلاف تكذيب اليد ولو استمر حياة الحي فقال الآمدي
لم يقدح تكذيبه اتفاقا قال المقترح والتحقيق في هذه المسألة ينبني على البحث في وجه
دلالة المعجزة وقد اختلف في ذلك الفهري قيل انها تتنزل منزلة التصديق فان الله تعالى
اذا خلق الخارق على وفق دعواه وتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك
يدل على ارادة الله تعالى لذلك بالضرورة والى مثل هذا ميل الاستاذ والوجه
الثاني ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال الدالة على خجل الخجل ووجل

الوجل

الوجل وخوف الخائف قالوا فان خلق الله تعالى لهذا الخارق على هذا الوجه المعروض
يدل على صدقه بالضرورة عادة وهو اختيار الامام وهو الذي اشار اليه المحرر في تقريبه
وجه دلالتها ص والايمان تصديق القلب ولا يعتبر الا مع التلفظ بالشهادتين
من القادر وهل التلفظ شرط او شطر فيه تردد والاسلام اعمال الجوارح ولا يعتبر
الا مع الايمان والاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ش
ذكر المصنف هذه الجملة الواردة في حديث جبريل وقد قال صلى الله عليه وسلم هذا
٢٢٩ جبريل اتاكم يعلمكم دينكم والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا واما في الشرع ففيه
مذاهب بعضها وبه قال اكثر المتكلمين انه تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به
وعن الاشعري انه التصديق قال الفهري واختلف جوابه في معنى التصديق فقال مرة هو
المعرفة بوجود الصانع ووحدانيته والاهيته وصفاته وتصديق رسله وقال مرة
التصديق حديث النفس التابع لذلك وهو الحق واختاره القاضي وهو تابع للمعتقد
طرق قالوا انه تكليف الخلق بمعرفة الله على وجه الاحاطة لا سبيل اليه فالمعتبر اذن
الاقرار بالله عز وجل وبرسوله عن مستند جلي قال اصحابنا والذي يصير به مؤمنا
وهو التكليف العام ان يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في صفاته
ولا قسيم له في افعاله وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسوله ارسله بالهدى ودين الحق
وهل يكتفي بالتقليد في ذلك خلاف ما تقدم وظاهر ما ذكر الفهري انه لا يكفيه مجرد التصديق
بالقلب وهو كذلك عند الجمهور في حق القادر وانما اختلفوا هل النطق شرط في التصديق
او هو شطر والاول مذهب المتكلمين والثاني مروي عن اكثر السلف وابي حنيفة و
الشافعي قال ابو حنيفة الايمان هو الاقرار مع المعرفة وتقوم الاشارة في حق الاخرس
مقام النطق فاما من على القادر النطق فابا الحكي غير واحد الاتفاق على تكفيره ونقل الشيخ
ناصر الدين المنير الحلي عن القاضي ابي بكر انه قال من عرف الله وصدق رسوله فقد تم
ايمانه وان امتنع من الاقرار مع الاختيار الا انه عاص بامتناعه من اظهار الاقرار كسائر
الطاعات وايد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل
الجنة فلم يشترط الا العلم ورد عليه بقوله تعالى في حق اليهود يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وقال القاضي عياض في الكلام على الحديث المذكور احتج به من قال ان التصديق بالقلب

كاف دون النطق ولا يكفي عند اهل السنة الالمي بلسانه أقرّ او اخترمته المنية وذكر
ولي الدين عن الغزالي فيما اذا لم يعرض عليه فيابي ان ذلك يكفيه وان لم ينطق قال
ونحوه للامام في الارشاد قال وهذا ينتفي ابليس بشرط ولا شطو وفي المدونة فيمن
اغتسل وقد اجمع على الاسلام بقلبه اجزاه ابن رشد لان اسلامه بقلبه اسلام فلو
مات مات مومنا وقد يقال في مسئلة المدونة قد انضم الى التصديق فعل وانظر ما محل الخلاف
هل هو مجرد اعتقاد التصديق والجزم به فلو تكلم بكلامه النفسي بالشهادتين لكان حكمه حكم
الناطق بلسانه او محل الخلاف انما هو فيما اذا تكلم بكلامه النفسي كما قالوا في اليمين اوما
هو اعم من ذلك لم اقف فيه على نص الا ما يشعر به كلام العبري فيما تقدم وسمعت شيخنا ابا
علي عمر رحمه الله تعالى يحكي عن بعض الايمة واظنه عن الفخر ان الدخول في الايمان لا يكون
الا بقول لا اله الا الله وانه لا يكفي بغير ذلك كسبحان الله ونحو ذلك قال وما وقع لاهل المذهب
في الكافر اذا صلى انه دليل على ايمانه وان لم يسمع ذكر منه ويقتل بعدها ان مرتدا ابدا على
خلاف ذلك المذهب الثاني وبه قال اهل الاثر ان الايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان وقال القلانسي من اصحابنا ولابن مجاهد ميل اليه ونقله العبري عن اهل
الاثر الايمان بما امر الله به ورسوله وترك ما نهى عنه تحرجا وادبا قال ومرادهم
بالايمان الكامل لتصريحهم بانه لا يخرج عن الايمان بترك العمل وفي الشامل من اطلق الايمان على فعل
الطاعة زاد ونقص وقال بعض المتقدمين ايمان الملائكة والنبيين يزيد ولا ينقص
وايمان غيرهم يزيد وينقص ولبعض السلف يزيد ولا ينقص ويجري نحو هذا
عن مالك وانه كان يقول يزيد ويكف عن اطلاق النقصان لانه لم يرد اطلاق النقصان
بخلاف الزيادة وروي عنه انه قال عند موته حين سأله ابن نافع عن ذلك قد ابرمتموني
واني قد تدبرت هذا الامر فما من شيء يزيد الا وهو ينقص قال ابن رشد وهذا هو الصحيح
واما من جعل الايمان هو التصديق او المعرفة فلا يقبل الزيادة ولا النقصان اذ لا يتصور
علم اجلا من علم العبري ويمكن تفسير الزيادة بكثرة المتعلقات فمن زاد علمه بصفات الله
تعالى كان اكثر ايمانا كقوله تعالى ايكم زادته هذه ايمانا او بدوام ورسوخه في القلب
وقال النووي الايمان يزيد باعتبار كثرة الادلة والا لزم ان يكون ايمان ابي بكر كايمان
غيره وقد تقدم الجواب عن هذا في الكلام على تفاوت العلم وعدمه في مقدمة الكتاب

قال

النفس

٢٣٠

المذهب الثالث وبه قالت المعتزلة ان الايمان عبارة عن الطاعة واكثرهم على
اختصاصه بالفرض قالوا والمعصية ان قدحت في معرفة الله ومعرفة رسوله فهي كفر
فان لم تقدح في ذلك فكانت من الكبائر فهي فسوق ومفارقة فمنزلة بين الايمان والكفر
والصغائر لا تنافي الايمان وسياتي الكلام على ذلك حيث قال المصنف والفسق لا يزيل
الايمان واما الاسلام فهو لغة عبارة عن الانقياد والاستسلام مطلقا واما في الشرع فقال
المصنف هو اعمال الجوارح وظاهره العموم في جميع اعمال الجوارح ويريد الموافقة للشرع
والذي في حديث جبريل عليه السلام الاسلام قال فاخبرني عن الاسلام قال ان تشهد ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا فظاهر الحديث اطلاق الاسلام على انواع من العمل خاصة لا على
جميع انواع العمل الشرعي كما اقتضته عبارة المصنف ومقتضى الحديث التفريق
بين حقيقة الايمان والاسلام وذهب بعضهم الى انهما شرعا بمعنى واحد وهذا يجري
على قول من قال ان الايمان هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح ولذا قال
البغوي الاسمي رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الخمسة اسلاما مع التصديق المجرد
عنه وذهب المحققون الى ان الايمان اخص فكل مومن مسلم من غير عكس قال النووي
والصواب انه بحسب الاحاديث ويجري في التاويل على وجه واحد ولا خلاف ان الاسلام
على القول بانه الاعمال فقط اذا تجرد عن التصديق غير معتبر شرعا واما الاسلام فذهب
بعضهم الى انه شرط في الايمان حكاه الشيخ ناصر الدين المشذالي قال واستدل قائله بقوله
تعالى الذين امنوا باياتنا وكانوا مسلمين اقتضت الاية ان الاسلام شرط في الايمان ولان
من صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصرح بانه لا يتبعه ولا يمتثل امره ونهيه
فيقتل بعضهم كفرا قال بعضهم ان اراد هذا القائل الاسلام الذي هو ترك العناد فسلم وان اراد
النطق باللسان فقد تقدم ما فيه من الخلاف وان اراد غير ذلك ففيه اختلاف في حالة
الاختيار فمنهم من شرط في صحة الايمان فعل الصلاة ومنهم من ضم اليها الزكوة لقوله تعالى
فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين ومنهم من زاد اركان الاسلام
لقوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وقال اخرون
ترك جميع ذلك كما لو التزم المكلف تركها خرج من الايمان وقال الشيخ ابو عبد الله الابي

ان قلت حمل الاسلام اسم لمجموع الخمسة يوجب الا ان يكون مسلما الا من فعل الجميع وليس الامر كذلك لقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فجعل النطق بالشهادتين كافيا لان لا اله الا الله عبارة عن الشهادتين وقالت الشافعية من قال لا اله الا الله هو مسلم ويطالب بالاخرى فان ابى منها قتل وتدلونا خلافا لابي حنيفة وعند ابي عبد الله لكنه ان من صلى اثر اب الاسلام انه فقتل قلت فرق بين النظر في الشي من حيث بيان حقيقته وبين النظر فيه من حيث معرفة ما يجزي منه وذلك يجعل يجوز ان يعرف حقيقته ثم يجعل بعض اجزائه كافيا كما هنا فانه جعل النطق بالشهادتين كافيا في دخول الجنة ثم نقل عن النووي ولا يشترط في داخل الاسلام ان يتبرا من كل دين سوى الا ان يكون من قوم اعتقدوا قصر رسالته على العرب قال وقيل من اصحابنا باشتراطه مطلقا ومن معنا ما تقدم ما اختلف فيه اهل مذهبنا من ان الكافر اذا اسلم ثم عرضت عليه الشرائع يرجع هل يعد مرتدا او يترك واما الاحسان فاتى المصنف بتفسيره بلفظ الحديث وقال القاضي عياض الاحسان الاخلاص وهو في الحديث دال على ذلك قال الشيخ ابو عبد الله الابي وقيل المعني به اجادة العمل من احسن في كذا اذا اجاده فعله وهو هذا التفسير اخص من الاول ثم قال لان تفسير الاحسان بما ذكر من تفسير النبي بسببه توسعا وهو من جوامع كلمه عليه السلام لانه شمل مقام المشاهدة ومقام المراقبة قال وتتضح ذلك بان يعلم ان للعبد في عبادته ثلاثة مقامات الاول ان يفعلها مستوفية الشروط والاركان الثاني ان يفعلها كذلك وقد استغرق في بحار المكاشفة حتى كانه يرى الله الثالث ان يفعلها كذلك وقد غلب عليه ان الله يراه وهذا هو مقام المراقبة وكل من المقامات الثلاثة احسان والذي هو شرط في صحة التكليف الاول قال الاخرون في الحديث السوال عن الاحسان لا لانه شرط العقل او شرط في صحته وفي جعل القسم الاول من الاحسان عندي نظر وليس في الحديث ما يدل عليه اذا عرى عن الامرين الاخرين قال القاضي عياض وقد اشتمل هذا الحديث الكريم على جميع وظائف العبادة الظاهرة والباطنة حتى ان علوم الشريعة كلها ترجع اليه ومنه تتشعب وعلى اقسامه الثلاثة الفنا كتابنا المسمى بالمقاصد الحسان في معرفة ما يلزم الانسان اذ لا يشذ شي من الواجبات والمندوبات والمحظورات والمكروهات عن اقسامه الثلاثة ص والفسق لا يزيل الايمان والميت مومنا فاسقا تحت المشيئة اما ان يعاقب ثم يدخل الجنة واما ان

واما ان يسامح بمجرد فضل الله او مع الشفاعة واول شافع واولاه حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم ش مذهب اهل الحق ان الفاسق بارتكاب الكبائر سوى الشرك مومن لان العصيان خلاف الايمان لا ضده والخلافان يمكن اجتماعهما ومن قال يجب رفع حكم الايمان لاجل وجود العصيان معه فقد بعض قوله فلا يجد انفصالا وقال الامام في الارشاد الدليل على انه مومن من حيث اللغة انه مصدق على التحقيق واما دليل في الشرع ان الاحكام الشرعية المنوطة بالايمان تتوجه على الفسقة وتجري على الاتقيا اجماعا والفاسق يجري مجرى المومن في احكامهم فيسهم له من المغنم ويدفع اليه مثل ما يدفع للصالح ويدفن في مقابر المسلمين ويصلى عليه وكل ذلك يدل على القطع بكونه منهم والكلام في هذا يتعلق بالتسميات ولبابة الوعيد والخلود فان المعتزلة حيث قالوا انه يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر قالوا بنفوذ الوعيد فيه وتخليده في النار كالكفار وانكروا الشفاعة والحديث المتواتر بثبوت الشفاعة وخروج العصاة من النار دال على ابطال ما انتحلوه وكذلك ظواهر الاي من القران نحو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله من عمل صالحا من ذكر او انثى فلنحيينه حياة طيبة الاية ولفظ الصلاح في الاية منكر يصدق بصورة بقيد الايمان والاي في هذا المعنى كثيرة واذا ثبت هذا فان الفاسق مومن وقطعا فمن مات منهم على حالته من غير توبة فهو في المشيئة ان شاء عذبه مدة وان شاء عفا عنه وهذا العفو اما بواسطة شفاعة واما بغير واسطة وهو مراد المصنف بمجرد فضل الله الكل فضل منه تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى ثم لا بد من ابقاء الوعيد في طائفة من العصاة كما دلت عليه الاحاديث الصحيحة واول شافع واولاه حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم اما انه اول شافع فهو واضح في صريح الاحاديث باختصاصه بذلك في الشفاعة العظمى لفصل القضاء بين الخلق كما قال ولي الدين والمعتزلة لا ينكرون هذه الشفاعة وانما انكروا غيرها واما انه اول شافع فلا اختصاصه بمقام المحبة والاصطفى كما اشهر به كلام المصنف وذكر النووي ان مما اختص به من الشفاعة ادخال قوم الجنة بغير حساب ولا عقاب وتوقف في ذلك ابن دقيق العيد ونقل المحلي عن والد المصنف مثل ذلك وقال لم يرد فيه شي قال وحجة النووي ادنا اختصاصه

بالشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة وفي الاربعين موافقة المعتزلة على هذا ايضا
واما الشفاعة في عدم دخول النار لقوم من العصاة وفي اخراج العصاة فتقع الشركة
فيه للانبيا والملائكة عليهم السلام والعلما والصالحين فهو الخمس شفاعات قال
ولي الدين وزاد بعضهم سادسة كتخفيف على من استوجب الخلود كابي طالب لطف الله
به وسابعة في التخفيف من عذاب القبر كما في حديث القبرين قال فيه فاحببت ان
يرفع عنهما بشفاعتي ما دام هذان الغصنان رطبين ص ولا يموت احد الا باجله
س ذكر الشيخ ابن عرفة عن الغزالي انه اشار الى عدم مسيس الحاجة الى
ذكر مسايل في مصنفات الاعتقادات منها مسئلة الاجال قال والاجل عرفا منتهى
زمن الحيوة فمن قتل فاجله وقت قتله لا غير ذلك وهو ما علم الله تعالى موت ذلك
المقتول فيه قال الله تعالى فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وذهب كثير من المعتزلة الى انه لو قدر عدم القتل فيه لبقي مدة والقاتل قطع بقتله اجله وذهب
اخرون الى انه لو لم يقتل لقدر الممات حتف انفه في ذلك الوقت الذي يقدر القتل فيه
وكلاهما باطل ص والنفس باقية بعد موت البدن وفي فنايها عند القيامة تردد قال
الشيخ الامام والاظهر لا تفنا ابدا وفي عجب الذنب قولان قال المزني الصحيح يبلي وتاول
الحديث س قد ثبت بادلة الكتاب والسنة بقا الروح بعد مفارقتها البدن
وتنعيمها او تعذيبها قال الله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا الاية
وقال في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية وقد تواترت الاخبار
بعذاب القبر والسوال فيه واما فناوها عند النفخ في الصور ففيه تردد وقال
والد المصنف بعد ذكره للتردد الظاهر انها لا تفنى ابدا وانها من جملة المستثنيات كما قيل
في الحور واما الجسم فانه يبلى الا عجب الذنب فذكر المصنف فيه قولين فمن قال لا يبلى
فحجته ما في الصحيحين من ذلك واما من قال يبلى فاحتج بظواهر منها قوله تعالى كل من عليها
فان وتاول الحديث بمعنا ان عجب الذنب لا يا كله التراب بل يفنيه الله بلا تراب كما يميت
ملك الموت صلوات الله عليه بلا واسطة وهذا التاويل للمزني وتخريج لابن قتيبة
وهو تاويل ضعيف بل ساقط ويرده على ما في بعض الروايات ففي صحيح مسلم من
طريق ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يبلى الا عجب

الذنب منه خلق ومنه يركب وفي البخاري ايضا وليس كل شي من الانسان الا عجب ذنبه فيه
يركب الخلق وهذا زاد للتاويل المذكور ولو سلم تناول الاية المتمسك بها لما ذكر من جهة
العموم فهي مقابلة التخصيص بالخبر تنبيهان الاول اجساد الانبيا لا تبلى وكذا الشهدا
ومن خصه ومن خصه الله بذلك من العلما والصالحين الثاني قال ولي الدين عجب بفتح العين
واسكان الجيم واخره با موحدة وقد تبدل ميما وحكى اللحياني تثليث حقيقة العين فيهما يريد
مع البا ومع الميم فتكون ست لغات وهو عظم كالخردلة في اصل الصلب عند العجز وهو راس
العصعص ص وحقيقة الروح لم يتكلم عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنمسك
س ذهب جماعة من المحققين منهم المصنف الى الامساك عن الكلام في حقيقة الروح ٢٣٣
لانه عليه الصلاة والسلام لم يتكلم على ذلك وقد قال تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح
من امر ربي الاية وذكر ولي الدين عن الجنيد انه قال الروح شي استاثر الله بعلمه ولم يطلع
عليه احدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث باكثر من انه موجود وذهب الاكثر الى
الكلام في ذلك واجابوا عن الاية باجوبة ليست بالقوية الان ينبغي فيما ذكروه نقل
وقد كثرت الاقوال في حقيقتها الى ان زادت على المائة كما ذكر ابن خليل السكوني
وكثرة الاختلاف تودن بعدم الاطلاع على الحقيقة والذي اراه الوقف وعدم
ذكر الاقوال في ذلك والا لم نكلف بمعرفة ذلك ص وكرامات الاوليا حق
قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولد دون والد س ذهب اهل السنة الى اثبات
الكرامات للاوليا لخوارق العادة وهو امر مقطوع به ولا مناقضة في ذلك لدلالة في
المعجزة لان النبي انما يقول لا ياتي احد بمثل ما اتيت به وهو ينفي معارضتي ومناقضتي
والولي ليس كذلك بل يظهر ذلك عليه الناس ببركة متابعة النبي والاقتدا به فهو
احق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضدا للقول بصدق القول ولذا يقال ما من كرامة
لولي الا وهي معجزة لنبيه وخالفنا المعتزلة في ذلك لزعمهم ان ذلك يخل بدلالة
المعجزة وليس كما زعموا قال الامام والاستاذ ابو اسحاق ميل الى قريب من مذاهبهم و
الذي ذكر في الجامع لدعوان قيل كان نحو ما قطع المسافة البعيدة النائية في
ليلة او مشيا على الما او طار في الهوا فلا شك في كذبه قال المقترح وهذا القول يحتمل ان
يكون اراد به الاستاذ لان هذا القائل مدعيا لذلك دليلا على ولايته وهذا امر ممتنع

كثير من اهل السنة غير ان الامام ينقل عنه ان الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق العوائد وهو في كتاب ثبوت الحجة عليه اثبات الكرامات وفي اثناء الباب منع ما حكيناه عنه فكانه يخص القول باثبات الكرامات بامور بعينها فتكون جارية على يد الاوليا كاجابة الدعوة ومصادفة الما في البرية وقد يقول بالكرامة والمكاشفة قال المقترح وقد سمعت بعض علمائنا قال ان المكاشفات ظنون تصدق في غالب الامر ولا تبلغ مبلغ العلوم والصحيح ان منها علوما ومنها ظنونا ثم اختلف ائمتنا فذهب بعضهم الى ان من شرط الكرامة الخارقة للعادة ان تجري من غير اختيار الولي وقال ان الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه وذهب اخرون الى جوازها على وفق الاختيار ومنعوا وقوعها على قضية الدعوى وجعلوه ايضا فرقا بين المعجزة والكرامة واختلفوا ايضا هل تختص الكرامة ببعض الخوارق دون بعض اولا والقائلون بالتخصيص قصروا ذلك على ما لم يقع معجزة لنبي والصحيح عند الامام وغيره التعميم الا فيما ذكر المصنف عن القشيري فانه لا ينبغي عندي ان يختلف فيه اذ لم يقع ذلك لنبي من الانبيا ولا لاحد منهم اي بايجاد ولد دون والد وان كان ذلك جائزا عقلا ويستثنى من العموم ايضا ما كان لازمه حصول النبوة كالقران وذكر الشيخ ابن عرفة في صحة الكرامة بالاخبار بالغيب قولين قال ومبناهما ان المنفي في قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا هل هو خصوص غيب او عام واذا ثبت هذا فظهور الكرامة في حق من تولى التحلية بالطاعات وحسن منه الاتباع للنبي دليل على الولاية قال المقترح وغيره دلالة ظنية لا قطعية قال فانا نجوز ان يكون ذلك استدراجا ونختم له بغير السعادة والعياذ بالله تعالى وذكر عن القاضي وقوع الخوارق من الكفار من اصحاب الصوامع والديارات استدراجا ونص الاشعري على ان من لم يختم له بالسعادة فهو في زمن صحته ليس بولي ونوزع في ذلك والخلاف في هذا ايل الى المناقشة في العبارة تنبيه ان قلت ما الفرق بين المعجزة والكرامة على القول المختار في الكرامة من انها عامة في الممكنات لا ما استثني قلت قال الامام في الاربعين يفترقان بوقوع المعجزة على وفق دعوى النبوة والكرامة دون ادعاء النبوة والفرق بينهما وبين السحر يتبين برسمه فالسحر امر خارق للعادة مطرد الارتباط بسبب خاص به هذا لفظ الشيخ ابن عرفة قال وزعم القرافي ان السحر غير خارق للعادة وغرابته انما هو لجهل اسبابه لاكثر الناس

٢٣٣ بعيد وفي تبعيده عندي نظر لان المراد الذي لاجل وجود سببه الخاص به لا يتصور ان يكون خارقا للعادة ولا يقال انه ليس في مقدور البشر الاتيان بمثله الا لمن هو غير عالم بسببه وفرق القرافي بين المعجزة والسحر بفرقين اخرين احدهما ان السحر مختص بمن عمل له دون من لم يعمل له بخلاف المعجزة واليه الاشارة بقوله تعالى فاذا هي بيضاء للناظرين اي جميع النظار سواء حضر اولا الثاني قرائن الاحوال المفيدة للعلم الضروري المحققة فالانبيا في محتد افضل الناس نشأة ومولدا وغير ذلك من الخصال الحميدة التي لا يدركها الحصر بخلاف غيرهم ص ولا يكفر احدا من اهل القبلة ش الكفر ضد الايمان وعرفه الشيخ ابن عرفة بانه عدم التصديق الممكن بما علم ضرورة مجي الرسول به او فعل يدل عليه غالبا كقتل النبي والقا المصحف في القذرات وفي المعالم المختار عدم تكفير اهل القبلة ولما ذكر الامدي مثل الفرق الضالة وختمها بالمشبهة وهم القائلون بالتجسيم والحركة والانتقال وخلق الحوادث به وغير ذلك من العوارض الجسمية تعالى الله عن قولهم قال هذه الفرق المستوجبة للنار بنصه عليه السلام الصلاة وهم اثنان وسبعون فرقة عشرون معتزلة واثنان وعشرون شيعة وعشرون خوارج وخمسة مرجئة وثلاثة نجارية وواحد جبرية وواحد مشبهة وما سوى ذلك من ارباب البدع راجع الى بعضها والناجية هي الثالثة والسبعون وهي التي على ما كان عليه صلى الله عليه وسلم واصحابه هم اهل السنة والاشاعرة كل الفرق غيرها من اهل النار وفي كون حكمهم في الدنيا حكم الاسلام او الكفر قولان وقال الاستاذ من كفرنا كفرناه والا فلا قال الشيخ ابن عرفة ومقتضى قول المدونة في اخر كتاب الجهاد ويستتاب اهل الاهواء من القدرية وغيرهم فان تابوا والا قتلوا تكفيرهم ونحوه في كتاب الجنائز ولا يصلى على احد من اهل الاهوا وخرج المازري الخلاف في اعادة من صلى خلف مبتدع على الخلاف في تكفيرهم قال واختلف فيهم قول مالك وقول القاضي ولمثنا زاد ابن الحاجب والشافعي ولم ينقله ابن شاس عنه واكثر المتاخرين على عدم التكفير وقال الغزالي وسحنون وحكاه عن اكثر اصحابنا قال وتكفير الغزالي الفلاسفة بانكارهم حشر الاجساد والتنعيم الحسي وعدم علم الله تعالى بالجزئيات وحدوث صواب قال الشيخ والاقرب تكفير المجسم وظاهر قول عز الدين في قواعده انه لا يكفر لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية وكفر مدعي الحلول

وسبعون

لعله عرضه للاذهان والاوهام وقال المهدي انما كفر القائلون بالجهة بالمال لانه قد قام
الدليل على ان كل ما كان في جهة فهو حادث فهم انما عبد واحداثا ومن عبد الحادث
كان من اهل هذا يعني التكفير على ما يؤول اليه القول وهم لا يصرحون بذلك بل يقولون انه قدم
ويقرون بالوحدانية والرسالة ويصلون الى القبلة ومن نظر الى هذه الجهة قال انهم
مسلمون وتقدم الكلام في القائلين بالقدر هل كفرهم متفق عليه او مختلف فيه وفي
التكفير بالقول بوجوب الاصلح على الله خلاف ونقل ولي الدين عن السبكي انه قال
معناه قولنا انا لا نكفر بالذنوب التي هي معاصي اما تكفير بعض المبتدعة بعقيدة تقتضي
كفره حيث يقتضي الحال القطع بذلك او ترجيحه فلا يدخل في ذلك غيرا في اوليت
ان الانسان ما دام يعتقد الشهادتين فتكفيره صعب وما يعرض في قلبه من بدعة
ان لم تكن مضادة لا تكفر وان كانت مضادة للايمان فان فرضت غفلته عنه واعتقاده
للشهادتين مستمر فارجو ان ذلك يكفيه في الاسلام واكثر اهل الملة كذلك ويكون بحكم
ارتد ثم اسلم الا ان يقال ما كفر به لا بد في اسلامه من توبته عنه فهذا محل نظر وجميع
هذه العقائد التي يكفر بها اهل القبلة قد لا يعتقدها صاحبها الا حين بحثه فيها لشبهة
تعرض له او مجادلة او غير ذلك وفي اكثر الاوقات يذهل عنها مع ذكره للشهادتين
لا سيما عند الموت **ص** ولا يجوز الخروج على السلطان **ش** من ثبتت
امامته وجبت طاعته واتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية فان تغير
حاله بكفر واضح وجب خلعه وان كان ذلك ببدعة كاعتزال فان دعا اليها لم يطع
فان قاتل قوتل وان لم يدع اليها فعلى القول بتكفيره يجب خلعه وعلى عدمه ففي
خلعه ان امكن دون اراقة دم وكشف حرم مذهبان الاولى خلعه وان تغيرت
حالته بفسق كالزنا وشرب الخمر ففيه مذهبان كما في الذي قبله بالقيود المذكورة انفا
ولعل النقص ابتداء في الطاري فقال المازري ان كان مانعا من النظر الكلي وهو موسوس
من زوال العقل كالجنون وجب خلعه وان اوجب تقصيره لمطرو كالعمى والخرس ففي
وجوب خلعه بذلك ثلاثة مذاهب ثالثها ان لم يمكنه الكتب والقراءة خلع قال
ولو ذهبت رجلاه ويداه فقال بعض العلماء يمنع ولو ذهبت احدى يديه او رجليه
ففي وجوب خلعه خلاف جذع الانف واختلف في جواز العقد له هذا معنا

نقل

نقل الشيخ ابن عرفة في هذه المسئلة وذكر عن الامدي ان الخارج على الامام الذي
لا يجوز الخروج عليه ان كان متاولا عدم فسقه تخطئته وان لم يكن كذلك فلا خلاف
في فسقه **ص** ونعتقد ان عذاب القبر وسوال الملكين والحشر والصراط والميزان
حق والجنة والنار مخلوقتان اليوم **ش** مما يجب الايمان به واعتقاده من السمعيات
ما يذكر لورود القواطع به فمن ذلك عذاب القبر للكافر والفاسق الذي اراد الله
تعذيبه وذلك من الجوازات العقلية وكل ما يجوزه العقل ورد به السمع وجب
قبوله وقد اجمع سلف الامة على ثبوت عذاب القبر وقال به علماء السنة وشهدت به
ظواهر القران قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية وقال عز وجل
مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب ومن ذلك ايضا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين قيل ان احدهما في القبر والاخبار بثبوت ذلك متواترة معنا لا لفظا
فيقبل احدهما كما قال الامام تكلف ومن ذلك سوال الملكين وهو جائز عقلا وثابت
سمعا وقد دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة دلالة لا يسع انكارها لكثرتها وشهرتها واختلف
عبارة الاحاديث في كيفية السوال ولعل ذلك بحسب الازمنة او الاشخاص ففي الصحيحين
يقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل وفي بعض الطرق في هذا النبي محمد وذكر الحلي
ان في رواية ابي داود يقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم
يقول المومن ربي الله وديني الاسلام والرجل المبعوث رسول الله ويقول الكافر في
الثلاثة لا ادري وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير قال وهو غريب
فهما اسمان علمان لهما صلوات الله عليهما وليس في الاسما قبح ولا حسن لعينه ونقل
ولي الدين عن تاج الدين بن يونس انه قال منكر ونكير للمذنب لانكارها واما المطيع
فملكاه مبشر وبشير هذا في الكبار المكلفين واما الصغار فقالوا ليس فيهم خبر
مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم قال المهدي الا انه لا بد من تحميل فيفهم قال وكذلك
المعصومون من الذنوب يسالون ويكون ذلك تعريفا لسعادتهم وفيه نظر لما ثبت في
الصحيح في الشهداء في مسلم انه عليه الصلاة سئل عن ذلك فقال كفى ببارقة السيوف على
راسه شاهدا قال ولي الدين وقوله في الحديث ان الميت اذا وضع في قبره لا يقتضي اختصاص
السوال بالمقبور بل الظاهر العموم للغريق وغيره والحديث خرج على الغالب فلا مفهوم له

نزان المسول او المجرب لابدان يجي للسوال قال الامام في الارشاد والمرضي عندنا ان السوال
يقع على اجزا من القلب او غيره يحييها الله تعالى وعزاه ولي الدين لابن جرير الطبري
ايضا وذكر عن الحليمي ان الميت يحيي بجملته وكل جائز وقد صح من حديث البرا بن عازب
اعادة الروح الى الجسد رواه ابو داود وصححه جماعة ومن ذلك الحشر وهو احيا الله
الخلق بعد اماتته بجمع اجزائه وذلك معلوم من كل شريعة بالضرورة وفي ذلك اليوم
ينصب وهو جسر يضرب على ظهر جهنم يمر عليه الخلائق وقد وردت به الاحاديث
الصحيحة واستفاضت وهي محمولة على ظواهرها لجوازه عقلا وفي رواية هو ادق من
الشعر واحد وذكر ولي الدين عن البيهقي انه قال لم اجد هذا في الروايات الصحيحة
وانما يروى عن بعض الصحابة قال واشار بذلك الى ما وقع في صحيح عن ابي سعيد الخدري
بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف ولا يحتاج الى ما ذكر ولي الدين عن بعضهم
من التاويل في ذلك لان اليوم تخرق فيه العوائد وما جوزه العقل وورد به السمع وجب
قبوله وحمله على ظاهره الا لدليل يوجب صرفه عن ظاهره قال الامام في الارشاد وهو
صراط ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون فاذا تكاملوا عليه
قيل للملائكة وقفوهم انهم مسئولون قال الابهري وحملت المعتزلة الصراط على الصراط
المستقيم صراط الله قال وهذا التاويل يأباه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
واجمع المفسرون على تفسير الصراط هنا بما ذكرناه وتوضع الموازين في ذلك اليوم
لوزن اعمال العباد ووزن الاعمال امر مقطوع به في الشرع قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة وقال فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الاية والمراد بذلك
عند اهل السنة وزن صحائف الاعمال في الميزان الحسي في الكفتين ... الله تظهر الرجحان
في كفة الميزان على وفق مقادير اعمالهم وافعالهم في الخير والشر وانكر معظم المعتزلة ذلك
واولوا الوزن على اعتبار الحسنات والسيئات وقال ابن الجبائي لا يبعد ان يخلق
الله جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها فيقع الوزن عليها قال الابهري قيل وما
ذكره غير بعيد الا انه ورد في الشرع انه صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال
توزن الصحف قال بعض الائمة وظواهر ما ورد من الاخبار لوزن الاعمال يقتضي
وزن اعمال المومنين الذين منهم حسنات وسيات واما الكفار فلا طاعة لاحد منهم

يوازن

يوازن بها وتجب على هذا التاويل قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم الاية على انه لا بر لهم ولا طاعة فعبر عن ذلك بخفة موازينهم قال الابهري
وفيما ذكره بعد لانه قال عنه وتجب على هذا ان لو فرض من المومنين من لا سيئة له لا يكون
ممن له صحيفتان لكن لا احد من المكلفين الا اليسير منهم يسلم من الاخلال ببعض حقوقه
تعالى الا ان يوضع كاستثنا الانبيا عليهم السلام لكثرة طاعتهم وحصول الرضا
عنهم والتعظيم المعاد لاقدارهم تنبيه قال القاضي لا يبعد نصب عدد من الموازين
ولو صح الخبر بميزان واحد جاز ونقل المتدالي في ذلك مذاهب احدها انه ميزان
واحد للكل وقيل لكل انسان ميزان وقيل لكل امة ميزان ومما يجب الايمان به
حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم والاحاديث الصحيحة دالة عليه وجوده
ذلك اليوم والاجماع منعقد عليه من اهل السنة وكذلك اعطا الصحف بالايمان
ونطق اعضا المجرمين عليهم لورود ذلك في القران ومن ذلك ايضا وجوب اعتقاد كون
الجنة والنار مخلوقتان الان قال الله عز وجل في الجنة اعدت للمتقين وفي
النار اعدت للكافرين وقال تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
الماوى وفي الصحيح اشتكت النار الى ربها فاذن لها بنفسين الحديث واخبر صلى
الله عليه وسلم بدخوله الجنة ورايته قصر عمر قال الابهري ونحوه للامام في الارشاد
وقد تواترت الاخبار في قصة ادم عليه السلام وسكناه الجنة وهبوطه منها
ويريد وكذلك راي القران وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما وزعموا انه لا فائدة فيه
قبل الثواب والعقاب وحملوا الجنة في قصة ادم على بستان من بساتين الارض
وهذا تلاعب بالدين وراد الامام وخروج عن اجماع المسلمين وماهذا وابرالا محصول له
فان افعال الله تعالى لا تحمل على الاغراض عند اهل الحق بل هو تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما
يريد ثم يقال انهم يكونون على من يقول ان في خلق ذلك لطف في الايمان والاحكام
العظيم وذلك غير بعيد على اصلهم في اللطف والصلاح والاصلح ومما يجب اعتقاده
والايمان به دوام نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار لتظاهر الادلة بذلك تظاهرا
يمنع من التاويل وتجب على الناس نصب امام ولو فسقوا
الامامة الكبرى وقيل في تعريفها انها رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص واحد

فيخرج معاملة القضاة وغيره وتخص كل الائمة اذا عزلت الامام لفسقه وعزاه الآمدي لبعض الاصحاب
ونقضه بالنبوة فانه والملي انه خلافة تخص الرسول صلى الله عليه وسلم في اقامة الشرع وحفظ الملة على وجه
يوجب اتباعه كافة الناس قال الشيخ ابن عرفة عقبه انظر هل يخرج منه امامة ذي فسق وظاهر نصوصهم او لا
حيث انه امامة لا تنقض والاقرب انها مسند حكمه لا يجب استطاع امر موضوعها في غير منكر عموما فيخرج
القضاة المخصوصة باخراج احكام الحروب والعطايا ونحوها فرقة اصحابنا والمعتزلة لا يجب على الخلق نصب امام
وطرق وجوبه السمع الا ابا الحسن البصري والجاحظ وابا الحسين الخياط والكعبي فانهم اطرقوا وجوبه العقل والسند
القاطع على وجوبه شرعا اجماع السلف على ذلك الى زماننا هذا على انه لا يجوز اخلاء الارض عن امام قائم بامر الله تعالى
وشرطه ان يكون مجتهدا ذا راي وسياسة مدبر للحرب والسلم يشتد في مواقع الشدة ويلين في مواضع اللين
شجاعا فلا يضعف عن اقامة الحدود وملاقاة الاعداء قادرا على انفاذ حكمه عدلا فيندرج كونه مسلما بطريق
الاولى وهذه الصفات لا بد منها ويتوقف ثبوتها على اربع صفات الذكورية والحرية والبلوغ والعقل وعلل
الآمدي شرط الحرية بانه مظنة فراغ البال عن الاشتغال بخدمة الغير ويشترط فيه عند اهل السنة كونه قرشيا
ولا يشترط كونه هاشميا خلافا للشيعة للاجماع على صحة امامة الشيخين ولا كونه معصوما خلافا للشيعة
والخوارج وقول المصنف ولو مفضولا معناه انها تنعقد للمفضول اطلع عدم الفاضل باتفاق واما
مع وجوده ففي مسئلة الخلاف قال تقي الدين والصحيح عند جمهور اصحابنا انعقادها وذهب الاشعري
وطائفة من قدماء الصحابة الى منعه فان عقد له مع وجود افضل منه لم ينعقد قال تقي الدين الا ان يكون
ملكا لا اماما فتمضي احكامه قال وهذا يقتضي ان المسلمين اجمعوا على ما تولاه قطعه لعصا العاوي
للمفضول وبه جزم الامام في الارشاد ومختصر الشيخ ابن عرفة قال ابو منصور لو تساوى اثنان تعين من سبق
عقده فلو عقد لكل منهما من يصلح للعقد في وقت واحد فهل يفسخ عقدهما ويستانف لاحدهما وهو قول الشيخ
او يقرع وهو قول القلانسي وقال المازري قال قوم الاحق منهما من عقد له اهل بلد الفرد لعدهما بذلك لتخصص اهل
بلد الامام بتوليته دون غيرهم لاختصاصهم بعلم حاله وشهرته توليته او للخلاف واشار بعضهم الى القرعة او وجب
شرعا تعيينه قال الغزالي النظر في الامامة ليس من العقليات ولا من المعتقدات انما هو من الفقهيات ومنع النهي
قائلا لكن لما زعمت الامامية وبعض المعتزلة انها تجب عقلا ابوب لها في علم الاصول لبيان انه لا يجب شيء من احكام
التكاليف بدون الشرع قال الشيخ ابن عرفة حديث من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية وحديث
من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية يشير لكونه من المعتقدات ص
والتعب على الرب سبحانه شيء ش اشار به لما في الرد على الملاحدة والاسماعيلية القائلين بانه

يجب بانه يجب على الله نصب الامام المعصوم يرشد الى معرفته وللمعتزلة ايضا القائلين بوجوب اللطف والصلاح
والاصلح وذلك مبني على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقلي ص والمعاد الجسماني بعد الاعدام
حق ش انما قيد المصنف المعاد بالجسماني لان الفلاسفة انما انكروا ذلك واتفقوا على المعاد الروحاني
اي على بعث الارواح وتنعيمها او تعذيبها قال الامام في الاربعين والجمع بين انكار المعاد الجسماني والاقرار
بالقران متعذر فان نصوص الكتاب والسنة تواترت بما لا يقبل تاويلا وقد تقدم ان هذه احدى المسائل التي
كفر بها الفلاسفة من الاسلاميين وقول المصنف بعد الاعدام اي بعد اعدام الذوات وصيرورتها نفيا
محضا لا بمعنى تفرق الاجزاء وهو احد القولين وصححه المحلي وقال الآمدي عقب ذكر القولين الحق امكان
الامرين وفي المحصل اجمع المسلمون على المعاد البدني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها لانه ممكن والصادق اخبر
به فوجب القول به واما بمعنى جمع الاجزاء الاصلية الا بامكان اعادة المعدوم لان هوية الشخص ليست بمجرد الجسم
بل لا بد فيه من الاعراض وقد عدمت بالتفرق فلو لم يمكن اعادة المعدوم امتنعت اعادته من حيث هو هو ولا
قاطع باعدام الاجزاء وتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ورد بمنع كون الهالك هو المعدوم بل
الهالك هو الخارج عن الانتفاع به والاجسام بعد تفرقها كذلك وحكى الآمدي في جواز اعادة الاعراض
بعينها خلافا بين الاشاعرة وعلى الاعادة فهل تعاد ولو لغير محلها او تقتصر على محلها قولان ووقع على القول
بان الاعادة بجمع الاجزاء بعد تفرقها هل تجب ان تكون كما كانت في الدنيا او لا وعزا الاول لبعض المعتزلة
على اصلهم في وجوب رعاية الحكمة وايجاب ثواب الطاعة وعقاب المعصية وامتناع ثواب من لم يطع وعقاب
من لم يعص قال ودليل جمهور اهل الحق ما صح عنه صلى الله عليه وسلم ان ضرس الكافر في النار مثل احد وغير
ذلك من الاحاديث الدالة على هذا المعنى قال الشيخ ابن عرفة ويدل قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها
تنبيه الذي كان ينبغي في صناعة التاليف ان يكون ذكر هذه المسئلة مع ذكر احكام المعاد من الحشر
والعرض [illegible] ويكون محله ذلك قبل ذكر مسائل الامامة من قوله ولا يجوز الخروج على السلطان
الجائر الكامل فعل غير المصنف ولم يظهر لي الان مناسبة ترتيب المصنف فليتامل ص
ونعتقد ان خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم خليفته ابو بكر فعمر فعثمان فعلي امير المؤمنين
رضي الله عنهم ش ذكر الشيخ ابن عرفة عن المازري انه ذكر خلافا في صحة التفضيل
بين الصحابة وعزا للاكثر الجواز ولفرقة المنع وعلى مذهب الاكثر فاجمع اهل السنة على ان افضلهم
ابو بكر والاولى بعد ذلك كثير وقد اطلق ابو منصور التميمي الاجماع على ذلك ولا يعتد بخلاف الروافض
وغيرهم وحكى المازري عن الخطابية تفضيل عمر وعن الشيعة عليا وعن الراوندية تفضيل

الظنون

تفضيل العلماء وفي المدونة سئل مالك عن خير الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر ثم عمر ثم قال
او في ذلك شك قيل فعلي وعثمان قال ما ادركنا احدا يقتدي به يفضل احدهما على صاحبه
وبرى الكف عن ذلك وفي الارشاد تعارضت الظنون في عثمان وعلي ابن رشد الحق ان افضل
الصحابة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وروي هذا عن مالك وروي عنه الوقف في تفضيل بعضهم على بعض
وما في المدونة ثالث والاول هو الذي يعتمد عليه من قوله وذكر ولي الدين عن اهل الكوفة تفضيل
علي على عثمان وهو غريب واذا تقرر هذا فاختلفوا هل التفضيل المذكور قطعيا او ظنيا وقال
وميل الاشعري الى القطع والباقلاني الى الظن قال القاضي واختلفوا ايضا هل التفضيل في الظاهر فقط او في
الظاهر والباطن واما كون ابي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتفقوا الصحابة على اطلاقه
وذلك ما اقتضت الادلة من الاستخلاف وهي كثيرة جدا مبسوطة في الكتب المطولة متواطئة على قطع
واحد غير انه ليس فيها نص صريح لانه لو كان لما وقع التردد منهم اولا في يوم السقيفة واما
تسمية بقية الخلفاء بامراء المؤمنين فاطلاق الصحابة رضي الله عنهم قال ولي الدين ومن الغريب ان
في تعليق القاضي حسين في باب امامة المرأة من سب الشيخين او الختنين يعني الصهرين عثمان
وعليا ففي تكفيره او تفسيقه وجهان ص وبراءة عائشة من كل ما قذفت به عش
مما يجب اعتقاده براءة ام المؤمنين رضي الله عنها وارضاها امرأة سيد المرسلين راس الصديق بعد
النبوءة مما قذفت به لنزول القرآن ببرائها وتنزيهها عن ذلك واخباره تعالى انها من الطيبات
وتوقف الاشعري رضي الله عنه في التفضيل بينها وبين فاطمة نفعنا الله بمحبة الجميع ص
ونمسك عما جرى بين الصحابة ونرى الكل مأجورين عش وقد دلت القواطع السمعية على
عدالتهم وتسليم رضي الله عنهم اجمعين والتعديل فوق تعديل الله ورسوله وما جرى بينهم من الحروب
محمول عندعلماء الشريعة على ان كل منهم مجتهد في تعيين الحق ولا اثم على مجتهد قطعا عش
وان الشافعي ومالكا وابا حنيفة والسفيانين واحمد والاوزاعي واسحاق وداود وسائر ائمة
المسلمين على هدى من ربهم وان ابا الحسن الاشعري امام في السنة مقدم وان طريق الشيخ الجنيد
وصحبه طريق مقدم عش كان الاولى تقديم مالك على الشافعي لانه شيخه وعليه تفقه وقد
ذكر القاضي في المدارك عن الشافعي انه قال مالك استاذي وعنه اخذنا العلم وما احد امن علي
من مالك وجعلت مالكا حجة بيني وبين الله تعالى واذا ذكر العلماء فمالك هو النجم الثاقب
ولم يبلغ احد مبلغ مالك في العلم لحفظه واتقانه وصيانته وقال ابن المبارك لو قيل لي اختر

للامة اماما لاخترت لها مالكا وقال القاضي اجمع المسلمون على تقليده من سنذكره وانما اختلفوا في تعيين من يقلد
منهم بحسب ما اعتقدوا فيه وهم مالك ابن انس بالمدينة وابو حنيفة وسفيان الثوري بالكوفة والحسن
البصري بالبصرة والاوزاعي بالشام والشافعي بمصر واحمد بن حنبل ببغداد وكان لابي ثور هناك اتباع
ثم نشا بعد ابو جعفر الطبري وداود الاصبهاني فالف الكتب فاختار في المذاهب على راي اهل الحديث
ولزم العباس وكانت له اتباع وسرت جميع هذه المذاهب في الافاق فغلب مذهب مالك على اهل
الحجاز والبصرة ومصر وما والاها من بلاد افريقية والاندلس والمغرب الاقصى الى بلاد من اسلم من السودان
الى وقتنا هذا وظهر ببغداد ظهورا كثيرا وضعف بعد الاربع مائة سنة وضعف بالبصرة بعد خمس مائة وغلب
في بلاد خراسان على قزوين وابهر وظهر بنيسابور اولا وكان بها وبغيرها ائمة وكان ببلاد فارس وانتشر
باليمن والشام وغلب مذهب ابي حنيفة على الكوفة والعراق وما وراء النهر وكثير من بلاد خراسان
الى وقتنا وظهر بافريقية ظهورا كثيرا الى قريب من اربع مائة فانقطع منها وغلب مذهب الاوزاعي
على الشام وعلى جزيرة الاندلس الى ان غلب عليها مذهب مالك بعد المائتين فانقطع منها واما الحسن
والثوري فلم تكثر اتباعهما ولم يطل تقليدهما وانقطع مذهبهما عن قريب واما الشافعي فكثرت
اتباعه وظهر مذهبه ظهور مذهب مالك وابي حنيفة قبله وكان اول ظهوره وكثرة اصحابه بها المالكية
ثم بالعراق وبغداد وغلب عليها وعلى كثير من بلاد خراسان والشام واليمن الى وقتنا هذا وما وراء النهر
وبلاد فارس ودخل منه شيء لبلاد افريقية والاندلس واما مذهب احمد فظهر ببغداد ثم انتشر منه
كثير في بلاد الشام وغيرها وضعف الان واما اصحاب الطبري وابن ثور فلم يكثروا ولا طالت
مدتهم وانقطع اتباع ابن ثور بعد الثلاث مائة واتباع الطبري بعد الاربع مائة واما داود فكثر
اتباعه وانتشر ببغداد وبلاد فارس من مذهبه ووقع منه شيء قليل بافريقية والاندلس وضعف
الان فهولاء الذين اجمع الناس على تقليدهم وصار اليوم في اقطار الدنيا الى خمسة مالكية وحنفية
وشافعية وحنبلية وداودية وهم المعروفون بالظاهرية ولم يذكر القاضي سفيان ابن عيينة
من جملة من قلد ولا اسحاق وكلام المصنف مشعر بان لهما اتباع ثم انقرضا لانهما من جملة العلماء وفي المدارك
قال الشافعي العلم يدور على ثلاثة مالك والليث وسفيان بن عيينة وقال مالك وسفيان قرينان
ومالك النجم الثاقب ومقصود المصنف والسفيانين ابي سفيان الثوري وسفيان بن عيينة
رضي الله عن جميعهم واما كون الامام ابي الحسن الاشعري اماما في السنة مقدم فهذا لا خفاء فيه عند
الائمة وكفى بذلك اسباب انه امام اهل السنة الى فيقال فلان الاشعريون وهو من ذرية ابي موسى

موسى الاشعري رضي الله عنه واما ما ذكره من ان طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم فامر مقطوع به
عند من طالع سيرهم فقد جمعوا على طريقهم بين الشريعة والحقيقة وليست الحقيقة مغايرة الشريعة
ولكن قد وقع اصطلاحهم على ان ما يتعلق بفعل الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات يسمى
شريعة وما يرجع الى اصلاح القلوب وتطهيرها من الاخلاق الذميمة واتصافها بالاخلاق
الحميدة يسمى حقيقة والشريعة كما قال الشيخ عز الدين طالحة باصلاح القلوب بالمعارف والاحوال
وخص الجنيد بالذكر لانه كان يقال له سيد الطائفة نفعنا الله بمحبته جميعهم واعتقادهم ص
ومما يضر جهله والايمن جهله الاصح ان وجود الشيء عينه وقال كثير منا غيره فعلى الاصح المعدوم ليس بشيء
ولا ذات ولا ثابت وعلى الاخر عند اكثرهم ش لما فرغ المصنف من القسم الذي يضر وهو ما
يجب اعتقاده شرع في القسم الذي لا يضر جهله وبنفع علمه فذكر الكلام في الوجود هل هو نفس
الموجود ام لا ونقدم اولا ان المعلوم اما موجود واما معدوم واختلف في تعريف الوجود والعدم والاكثر
على عدم التعريف واختار الفخر صحة تعريف الوجود فعلامة مبينة وان كانت اخفا منه قال
الشيخ بن عرفة وفيه نظر لان التعريف لا يصح بالمساوي فضلا عن الاخفا قال الامدي وهذا على انه
مشترك وعلى انه يقال الوجود منه ما هو ضروري ومنه ما هو نظري قال الشيخ بن عرفة اما كون مطلقه
ضروريا على انه مشترك فواضح واما على الاخر فالمراد تصوره من حيث مقابلته للعدم واختلف هل
هو معنوي او على الموجودات بالاشتراك اللفظي او المعنوي على قولين ومذهب الاشعري والقاضي
وامام الحرمين ان الوجود نفس الموجود وان لفظ الذات والوجود عبارتان عن معنى واحد
وذهبت المعتزلة الى انه الوجود حالة للذات وزعموا في الممكنات ان الذات ثابتة في العدم
غير موجودة فتعتريها حال الوجود ووافقهم الفخر على ان الوجود ليس نفس الوجود وتعجب منه القرافي
في موافقتهم على ذلك مع انكاره للحال وقال الشيخ بن عرفة لعله عنده ليس بحال بل هو اعتبار
وفرع المصنف على هذا الاختلاف الخلاف في اطلاق الشيء على المعدوم والذي ذهب اليه الاشعريون
ان المعدوم لا يصدق عليه شيء ومنهم من فرق بين المركبات وغيرها حقيقة بل مجاز هكذا نقله الشيخ
بن عرفة عن نقل الامدي عن الاشعري واختصار المعتزلة في ذلك فقال بعضهم بقول اهل
السنة وقال بعضهم يصدق عليه حقيقة ومنهم من فرق بين المركبات وغيرها وقال القرافي
في شرح المحصول لم يقل احد من مشاهير المعتزلة في المركبات انها قبل وجودها شيء وانما ذكره الاملي
في المحصل عن شرذمة قليلة منهم فالانسان من المركبات وكذا الاحمر والاسود بخلاف الحمرة

والسواد بانها بسيطان وهذا الخلاف انما هو في المعدوم الممكن الوجود واما الممتنع فحكى الشهرستاني
الاتفاق على انه لا يصدق عليه شيء ووجه بناء هذه على ما قبلها انا اذا قلنا ان وجود الشيء عينه فالمعدوم
ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت لانه متى عدم الوجود عدمت الماهية ولو كان شيئا لزم اجتماع الوجود
والعدم وان قلنا امر زائد على الماهية فقيل امر شيء لا ينفك احدهما عن الاخر وقال الاكثر ليس بشيء لما انهما
تنبيه الذي في نسخة الاصل عندنا وما ينفع علمه والا يضر جهله وفي نسخة ولي الدين والمحلي وما لا يضر جهله
وينفع معرفته والمعنى متحد الاول اقل حروفا ص وان الاسم المسمى ش الكلام في
هذه المسألة يرجع الى معنى الاسم والتسمية والمسمى والنظر في ذلك كما قال المقترح يتعلق بالوضع
اللغوي قال ولا شك ان هاهنا لفظا ومدلول اللفظ ووضع لفظ فالتسمية تطلق على ذكر اللفظ
وعلى وضع اللفظ لا على المعنى والاسم يطلق على اللفظ وعلى مدلول اللفظ وكذلك الوصف يطلق
على قول الواصف وعلى المعنى القائم بالمحل والصفة يطلق بإزاء المعنيين ايضا ولا شك في جميع ذلك
وانما الخلاف في اي المحامل هو حقيقة وفي ايها مجاز فصار اصحابنا الى ان لفظ الاسم حقيقة
في مدلول اللفظ وهو المسمى ومجاز في التسمية وهو اللفظ وكذلك الصفة حقيقة في المعنى القائم
بالموصوف وقد يطلق على اللفظ مجازا وهو الوصف وصارت المعتزلة الى خلاف ذلك فقالوا
الاسم حقيقة في اللفظ وقد يطلق على المسمى مجازا والوصف والصفة يرجعان عندهم حقيقة
الى قول الواصف وذهب الاستاذ ابو منصور الى ان اللفظ مشترك فيطلق الاسم على اللفظ حقيقة
وعلى مدلوله حقيقة ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة وعلى المعنى القائم بالموصوف حقيقة
وهو الحق ولا يبعد الى ان اللفظ مشترك بينهما وان نظر الى غلبة استعمال اهل العرف ولا شك
في الملاعبة بين الجنسين ولا معنى لتنازع بين الخصمين وذكر عن الامام الاستاذ ابي منصور ان لفظ الصفة
في المعنى القائم بالموصوف اكثر استعمالا ولذا يقال من كذب بغير وصف بجهل لم يذكر صفته فقد قال عن
اصحابنا وامامنا ادعى انه ليس لله تعالى صفة الالوهية اذ لا يقدح في الاجماع الامة تنبيه
نقل عن الشيخ ابي الحسن ان اسماء الله تعالى منها ما يقال انه غيره وهو ما دلت عليه التسمية على افعاله كالخالق
والرازق ومنها ما يقال انه لا هو ولا غيره وهي كما دلت التسمية فيه على صفة من صفاته كالعالم
والقادر وذهب غيره من ائمتنا الى ان كل اسم له فهو هو سواء دلت التسمية فيه على ذاته او اشعرت
بصفته او بفعله واختار امام الحرمين الاول وقال المقترح التحقيق ان لفظ العالم والخالق
والرازق وكل ذلك يدل على الذات فتارة يدل عليها باعتبار ذاتها وتارة باعتبار قيام صفة بها

وليس تسمية العالم [...] التسمية باعتبار الذات التي قام بها العلم وليس تسمية الرازق
للرزق وانما التسمية [...] لفظ يدل على الذات التي صدر منها الرزق فالتسمية اذا للذات
باعتبار نسبة امر اليها ولا [...] التسمية عند انتفاء هذه النسبة الى الذات فان اراد الشيخ بالمغايرة
انه يتوقف تسمية الذات [...] فصحيح وان قال اللفظ المنقول عليه تسمية بدونه لم يجاوز الدلالات
فليس كذلك وكذلك يقول [...] العالم على صورة مرضيا وان كان يزعم ان التسمية تتوقف على ما ليس
هو ولا هو غيره فصحيح وان زعم [...] لها ما ليس هو ولا هو غيره وهو القادر الصفات فليس بصحيح
لان تسمية العالم والقادر مدلولها هو الذات العالمة والقادرة فتوقف استعمال التسمية على ثبوت
الصفات التي ليست هي الذات ولا هي غير الذات وكون اللفظ تطلق على الذات تارة عند وجود
نسبة اليه وتارة لا يطلق بعيد عن اللسان **ص** وان اسماء الله توقيفية **ش**
اختلف في هذه المسئلة فذهب الامام الى ان ما ورد الشرع باطلاقه اطلقناه وما ورد بمنعه
منعناه وما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا منعه توقفنا فيه قال المقترح وذهب بعض اصحابنا الى ان
ما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا منعه فهو ممنوع وهو مدخول بان المنع حكم شرعي فمدركه السمع
ولا سمع وفصل اخرون بين الموهم وغيره فاجاز ذلك في غير الموهم ومنعوه في الموهم وهو
معنا الذي قبله بان التحليل والتحريم انما يوخذ من السمع والاجماع على منع الموهم فالاقوال في
غير الموهم ثلاثة المنع والجواز والوقف وليس الوقف جزما بالامتناع بل شكا في اشعار الحكم في
ذلك وظاهر كلام الامام وغيره واحد ان الخلاف في الصفات والاسماء وقال ابن حنبل
السلوكي انما هو في الصفات واما الاسماء فليس الا التوقيف وعزى ولي الدين القول بالمنع للا
شعري والجواز للقاضي قال واختار الغزالي الفرق بين الاسم والصفة فيشترط التوقيف للاسم
دون الصفة قال المقترح ويطلق انشان للقياس الجري في اسماء الله تعالى فالحصر مداركها
في الكتاب والسنة والاجماع الامة وهل يشترط ان يكون الخبر الوارد من السنة في اسماء الله تعالى
متواترا ام لا والصحيح عدم اشتراط ذلك وان جواز الاطلاق حكم يكفي اخذه من اخبار الاحاد
وفي ثبوته بالاشتقاق خلاف ايضا مثل ان يرد في ذلك صفة فعل فيشتق منه الاسم تنبيه
ان قلت اذا كانت الاسماء توقيفية على المختار فكيف صح ادخال ذلك فيما لا يضر جهله مع ان
من جهل ان الاسماء توقيفية قد يطلق غير ما ورد فيقع فيما هو ممنوع قلت الظاهر ان مراده لا
يضر جهل ذلك في عقيدته وان الجهل الاحكام ما يلي به المكلف حرمه **ص** وان المرء

يقول

يقول انا مومن ان شاء الله خوفا من سوء الخاتمة والعياذ بالله لا شكا في الحال **ش**
في الحال كان عبد الله بن مسعود يقول انا مومن ان شاء الله تعالى وتبعه جمع عظيم من الصحابة والتابعين
وقال الشافعي وعزاه ولي الدين للشافعية والمالكية والحنابلة والاشعري والمحدثين وانكره ابو حنيفة
واصحابه حتى قال الشيخ الامام ابو حفص السفكردري شيخ الحنفية في زمانه رحمه الله تعالى
في فتاويه ولا يجوز او ولا ينبغي للرجل ان يزوج ابنته من شافعي المذهب وعن بعض مشايخنا رحمهم
الله انه يجوز لنا ان نتزوج بناتهم ولا يجوز لنا ان نزوج بناتنا منهم وعن الامام ابي بكر الجليل محمد بن الفضل
رحمه الله انه كافر قال لان انا مومن ان شاء الله يكفر في الحال وعلى هذا لا تجوز المناكحة بيننا وبينهم اصلا وعليه
الفتوى ولنا فيه وجوه احدها حمل المشيئة على التبرك والثاني على الشك في الحال كما ذكر المصنف والثالث
ان الايمان قول وعمل والشك في العمل وابو حنيفة لما قال الايمان مجرد الاعتقاد امتنع فيه عروض الشك بلا
خلاف بينهم في المعنى وهكذا حكى هذا التوجيه الشيخ ابن عرفة عن الامام الفخر وقال انما منع الحنفي الحمل
الا ان اللفظ الشك في الحال وقال الهروي الحسن قول الحسن البصري لسائله ان اردت ما يحل الذبيحة والمناكحة
فانا مومن فان اردت ما ينجي من النار فانا مومن ان شاء الله تعالى وعزا عياض الاول لمحمد بن عبدوس واتباعه و
الثاني لابن سحنون واتباعه قال ووقعت بينهما مجادلات وتشنيعات قال والخلاف راجع لاعتبار الحال
او المال قال الشيخ ابن عرفة وظاهر نقل الفخر وعياض ان الخلاف في تقييد انا مومن بان شاء الله وظاهر نقل ابن
المالكي انه في تقييده بعند الله واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة كما قال ولي الدين لفظي لان امر الخاتمة مجهول والاعتقاد
الحاضر بغير ادنى تردد واشار الامام ابو منصور في معتقده الى انه لا يختلف فيها اذا قاله باعتبار المال لانه لا يقطع
لاحد بانه من اهل الجنة الا بنص قال الشيخ ابن عرفة او اجماع كقول ابن رشد في عمر بن عبد العزيز قال وفي جواز قول
الانسان [...] هو مومن عند الله او مطلقا او بالتقييد ان كانت سريرته مثل علانيته خلاف [...]
ص وان ملاذ الكافر استدراج **ش** هذا الذي ذكر المصنف في ان ملاذ الكافر في الدنيا ليست
نعم وانما هي استدراج هو مذهب الاشعري وذهب اخرون الى انها نعم وظواهر النصوص تدل عليه كقوله تعالى
يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وقيل باثبات النعم الدنيوية لا الدينية وقال الاسفرايني الانكار للنعم خلافا بين
اصحابنا في نفي النعم الدينية واختلفوا في الدنيوية وللاشعري قولان وميل القاضي الى الاثبات وقالت
المعتزلة باثبات الدينية والدنيوية والخلاف بناء على اعتبار الحال والمال **ص** وان المشار
اليه بانا هو الهيكل المخصوص **ش** ذهب كثير من المتكلمين الى ان المشار اليه بقول القائل انا فعلت
هو البدن المعين والهيكل المخصوص المحتوي على النفس وهو المختار عند المصنف وعزاه الفخر في المطالب

الى جمهور الخلق وقال في المعالم الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة بل عن النفس وعزاه
في المحصل للغزالي وبعض المعتزلة ص وان الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزى ثابت
ش ذهب اهل الحق الى ان الجسم مركب من اجزاء يستحيل انقسام كل جزء منها لان القسمة هي الافتراق والشي
الواحد لا يفارق نفسه ويسمى كل جزء من تلك الاجزاء بالجوهر الفرد وخالف في ذلك معظم الفلاسفة وبعض المعتزلة
ومما يدل على وجود الجوهر الفرد ان الدرهم مثلا لو قبل القسمة الى نهاية لكان فيه من الاجزاء ما لا يتناهى فيلزم
ان يكون منحصرا بين طرفيه من الاجزاء ما لا يتناهى وقد اطبق العقلاء على ان انحصار ما لا نهاية له بين حاصرين محال
ولانه لو انقسم الجسم الى ما لا نهاية له لساوت الذرة الفيل لان ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى ولا ان الا
يكون الفيل اكبر من الذرة وهو جحد للحس تنبيه فان قلنا بان القول باثبات الجوهر الفرد من مقدمات اثبات
حدث العالم لانا اذا ثبت ان الجسم مركب من اجزاء مفردة استحال خلوه عن الاكوان التي هي عبارة عن
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي اعراض حادثة وما لا يسبق الحادث حادث وعليه
فهلا ذكره في اوائل ما ادخله المصنف في هذا القسم قلت الجواب ان المصنف ممن يرى الاكتفاء في العقائد بالاعتقاد
الجازم وهذا الذي ذكرت لا يفتقر اليه الا من يريد اثبات ذلك بالدليل ص وانه الحال بين
الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين ش عرف الحال في الارشاد بانه صفة لموجود
لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وقال الشهرستاني والمقترح الحال لا يمكن ان تحد بحد حقيقي لان الحد
الحقيقي لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود والتي هي قوامه وذلك محال في الحال اذ لو كانت لها خاصية لادى
الى اثبات الحال للحال وهو محال وحكى الآمدي عن الامام وقال منع الامام حدها ورسمها لاقتضاء ذلك
مشتركا وجوديا مميزا او يلزم منه ثبوت الحال للحال وردّه الآمدي بان ما به الاشتراك والافتراق والامتياز هو لا يشترط
كونه في الذوات والاحوال الا لعارضها واختلافها بذواتها وقال ابن بزيزة انما يستقيم ما ذكره في منع تعريفها اذا
كانت جملتها امور وجودية واما بتقدير انها نسب واضافات معقولة فلا يستقيم ما ذكره قال الامام
هي على قسمين معللة وغير معللة فالمعللة كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ككون الحي حيا وكون العالم قادرا
وكل معنى قائم بمحل هو عندنا يوجب له حالا واما التي لا تعلل فكل صفة اثبات لا تنفرد بالوجود والعدم كجوهرية
كتحيز الجوهر واذا ثبت هذا فاكثر المتكلمين على انكار الاحوال وما يذكره اصحاب الاحوال من ان الحقائق
مشتركة في وجودها مختلفة بخصوصياتها ومورد الاشتراك والافتراق متباين فراجع عند المنكرين
الى اعتبارات ذهنية وقد انكر امام الحرمين القول بالحال في بعض كتبه قال ابن بزيزة وهو اقرب الى
السداد وقال هذه المسئلة يجري ان يقال فيها ذيلها طويل وتيلها قصير ص وان النسب والاضافات

امور اعتبارية ذهنية لا وجودية ش النسب والاضافات من الامور التي لا تعقل الا بين
شيئين وذلك الامر المعقول في الذهن لا وجود له في الخارج وذكر ولي الدين انهم استثنوا من ذلك الاين
وهو حصول الجسم في المكان فقالوا بوجوده في الخارج كما في الطوالع وغيرها وعندي ان ذلك يتخرج على الكلام
في تعريفه واكثر المقولات راجعة الى النسب ولم يتعرض المصنف لذكرها خصوصا بما فلا نطيل به ص
وان العرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين ولا يحل محلين ش عرف الامام في الارشاد
العرض بانه المعنى القائم بالجوهر وفيه مسائل احدها استحالة قيامه بعرض اخر لانه اما ان يقوم بمثله
او بخلافه فان قام بمثله اوجب له ما يوجب لمحله فيكون العلم عالما والقدرة قادرة وذلك محال ولان
المثلين متساويان في الحقيقة وليس جعل احدهما محلا باولى من العكس وان قام بخلاف فذلك الخلاف اما ضد
او غير ضد فالضدان متنافيان وقيام احدهما بالاخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جهلا وهو محال واما غير الضد
فنسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة ولا اختصاص لبعضها دون بعض ويلزم عموم الجواز في كل
مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض ونحو ذلك مما هو معلوم البطلان وامتنع قيام العرض بالعرض
ذكر في المحصل ان المتكلمين متفقون على امتناعه وخالف فيه الفلاسفة ومعمر وحكاه ولي الدين عن
اختيار الامام الفخر في المحصول الثانية الاعراض ممتنعة البقا وهي مفتقرة في استمرارها الى
موجد قال الله عز وجل ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ونعيم بقائها قال الاشعري وذهب بعض
المعتزلة الى بقائها بعضها كالالوان والروائح واضطربوا في العلوم والارادات وذهبت الحكما وبعض
المعتزلة ايضا الى بقائها الا الحركة والصوت والزمان وذهب ابو هاشم الى بقا الحركة قال القرافي والخلاف
انما هو في افراد الاعراض الشخصية واما انواعها فلا خلاف انها تبقى فالكون مثلا حله الباقي في الثوب
كل جوهر فرد واحد او افراد متوالية هذا محل الخلاف الثالثة يستحيل قيام العرض بمحلين فالبياض
القائم بمحل هو غير البياض القائم بالمحل الاخر وان اشتركا في الحقيقة وذهب ابو هاشم الى صحته في التاليف بجوهر
من فقط فقال التاليف عرض واحد في محلين وذهب القدماء من الحكما الى صحته في عرض الاضافة المماثلة
كالجوار والقرب فقالوا الكون للجارين والاخوة من الاضافة قائمة بهذا غير قائمة بالاخر فحصل المحل
لهذا القول عن ودما المتكلمين موهم ص وان المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين
اما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان ش ذكر القرافي ان المعلومات كلها اربعة
اقسام خلافان ونقيضان وضدان ومثلان قال ودليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما
او لا فان امكن فهما الخلافان وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعهما او لا والثاني النقيضان

والاول لا يخلوا اما ان يختلفا في الحقيقة اولا فالاول الضدان والثاني المثلان وبهما اورد المصنف ومثالها
البياضان والحركتان واجتماعهما ممتنع عندنا وعند الحكما خلافا للمعتزلة ذكره في المحصل نزاد عنهم ولذا
على كون بعض الاعراض اشد من بعض قال الامدي ووافق بعضهم في الحركتين واحتج اصحابنا بان المحل
لو قبل المثلين لزم ان يقبل الضدين فان القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او ضده فلو قبل
المثلين لجاز وجود احدهما في المحل وانتفا الاخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال واما الضدان
فلا يمكن اجتماعهما كالقيام والقعود ويمكن ارتفاعهما بان يكون مضطجعا واما الخلافان فيمكن اجتماعهما
وارتفاعهما كالحركة والبياض واما النقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان فكوجود زيد
وعدمه مثلا تنبيه بان ذكرها القرافي الاول الخلافان قد يتعذر ارتفاعهما لخصوصية حقيقة غير كونهما
خلافين كالعشرة مع الزوجية والتنافي بين الامكان وعدمه بالنسبة الى الذات وبين تعذر
الارتفاع بالنسبة الى امر خارج الثاني كل [illegible] المذكور الا يرى جهته في الباري تعالى سبحانه
تعالى به فانه ليس بضد لشي ولا نقيض ولا مثل ولا خلاف لتعذر الرفع وهذا عام في ذاته وصفاته
وقد تقدم الكلام على جواز بعض اطلاق هذه الالفاظ وذكر الخلاف فيه ص وان احد طرفي
الممكن ليس اولى به وان الباقي محتاج للسبب وبناء على ان علة احتياج الاثر الى المؤثر الامكان
او الحدوث او هما جزءا علة او الامكان بشرط الحدوث ش اقول الامكان هو كون
الشي لا يلزم من فرض وجوده ولا عدمه محال والممكن هو المتميز بالتقسيم الاتي والدليل
على ان احد طرفي الممكن ليس اولى به من الطرف الاخر انه لو ترجح احد طرفيه دون مرجح كان ذلك الطرف
اولى من الاخر وهو خلاف ما فرض [illegible] على بعضهم في ذلك الضرورة واما الباقي في حال
بقائه فغير مستغن عن المؤثر عند اهل الحق لان علة الحاجة الامكان وهو لازم له وفي المحقق الافتقار
حال الوجود او لا بد حال البقا لا [illegible] والاية المعينة على المرجح ان كانت حال الحدوث
وجب استغناؤه عنه حال الوجود والا فهو لم يحدث حين البقا فالتي حال البقا مفتقر الى مرجح
ان اثر الوجود الاول كان تحصيلا للحاصل وان اثر امرا جديدا كان تاثيره في جديد لا في الباقي
قال الكلنبي وغيره والحق انه في جديد وهو استمراره في الزمن الثاني ولا يعني التاثير المؤثر
سوى ذلك وتقدم نحوه في كون العرض لا يبقى زمنين وصرح المصنف ببناء هذه المسئلة على
الخلاف في علة احتياج الاثر الى المؤثر وفيه مذاهب احدها الامكان وهو الجاري على مذهب
المحققين ان الباقي في حال بقائه غير مستغن عن المؤثر الثاني ان العلة الحدوث وهو المرجوح

العدم الى الوجود الثالث وبه قال بعض المتكلمين انه المجموع من الامكان والحدوث الرابع انه الامكان بشرط الحدوث
قاله الابهري ولعله الاقرب ص والمكان قيل السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي وقيل بعد موجود ينفذ فيه الجسم وقيل بعد مفروض والبعد الخلاء والخلاء جائز والمراد منه
كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما ش المكان وجوده ضروري وفي حقيقته مذاهب
٢٠١ للحكماء احدها وهو المختار عند المتكلمين فيما ذكر المصنف انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي الثاني هو بعد موجود ينفذ فيه الجسم عبر عنه غير المصنف بانه بعد مساوي الاقطار
يشغل الاجسام فيه الثالث هو بعد مفروض مقدر وهو قول من انكر المكان من قدماء الفلاسفة
ونسب الى المجد العضد وفيه نحو الاخر للفلاسفة غير ما ذكر المصنف وقال المقترح الحيز هو
الذي تقع عليه المدافعة وهو المكان او تقدير المكان ونعني بتقدير المكان الفراغ الذي لو قدر
جسم لشغله وكان ما يماس اعلاه متمكنا عليه وقال الابهري في مسئلة تنزيهه تعالى عن المكان
معنى كون الجسم في مكان ان الحاوي مماس المحوي بسطحه ولا يتصور الا [illegible] فيما كان متحيزا بكل ما هو
في مكان فهو شاغل للحيز وقد يشغل الحيز ولا يكون في مكان [illegible] العالم هو في حيز لا في مكان
او الحصول في مكان لا بد فيه من تمكن جسم [illegible] فلو كان العالم في مكان [illegible] لكل جسم [illegible] الى
غير نهاية وهو محال وفسر المصنف البعد بالخلاء قال وهو جائز وهذا عزاه في المحصل لنا ونقله [illegible]
خلافا لارسطاطاليس واتباعه قال الشيخ ابن عرفة ومنهم ابن سينا وعرفه في المحصل بما ذكر المصنف
فقال هو كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما قال الشيخ [illegible] ان المكان البعيد في
خلوه عن الجسم وامتناعه قول اصحاب الخلاف ونفاته ص والزمان قيل جوهر ليس بجسم
ولا جسماني وقيل فلك معدل النهار وقيل عرض فقيل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة والمختار مقارنة
متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام ش ذكر المصنف في حقيقة الزمان مذاهب احدها
انه ليس بجسم اي مركب ولا جسماني اي غير داخل في الجسم بل هو قائم بنفسه نقله [illegible] واختار الامام
هذا القول في المطالب وغيرها الثاني انه فلك معدل النهار وقال المحلي الفلك جسم [illegible]
اي منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس
عليها الثالث انه حركة معدل النهار وعبر عنه المقترح بحركات الافلاك وتعاقب الجديدين
الرابع هو مقدار حركة الفلك وعبر عنه المقترح بمقدار مسافة وجود الحركة الخامس انه مقارنة متجدد
موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام واختار هذا القول المصنف وقال غيره انه مذهب المتكلمين والذي

والذي قبله للحكما قال علي الدين والي هذا ميل الامدي قال ولا بعد في قول القائل كل الزمان هو ما
يقدر به المقدر و يعرضه الفارض من حادث وجود لموجود وهو ما يعبر عنه بقولهم كان كذا وقت
طلوع الشمس اي اقترن وجوده بطلوعها وعلى هذا القول الزمان امر عدمي لان النسبة امر عدمي
كما تقدم وبه صرح ابن بزيزة في شرح الارشاد بالزمان المجسم او عرض او امر عدمي وليس كما زعم ولي
الدين انه عرض على القول الاخير ايضا ص ويمتنع تداخل الاجسام وخلو الجواهر عن جميع
الاعراض والجوهر غير مركب من الاعراض والابعاد متناهية ش ذكر المصنف في هذه الجملة مسائل
احدها استحالة تداخل الاجسام قال في المحصل خلافا للنظام لانها لو تداخلت لم يكن الجسم اعظم
الاثنين وقال الامدي وجود جوهرين في مكان واحد تداخل وهو ممتنع اتفاقا واختلف هل ذلك لذاته
وهو قول القاضي او معلل بتضاد الاكوان وهو قول الاسفرايني الثانية خلو الجوهر من الاعراض فان كان
العرض مما له ضد فلا يخلو او عن مثله او عن ضده ونقل الامام عن بعض الحنفية انه يجوز الخلو عن جميع الاعراض
ونحوه عن الصالحية من المعتزلة وعن بعض المعتزلة انه يجوز الخلو عن الالوان دون الاكوان قال
المقترح في الاسد لالا كشف خلو الجوهر عن الاكوان معلوم بضرورة العقل وانكسار البداية لا سبيل
اليه ونسبة جميع الاعراض الى الجوهر قبولا وانتفا وافتقارا نسبة واحدة فلو جاز الخلو عن
بعضها لجاز الخلو عن جميعها وقد بطل الخلو عن الجميع لما فيه من جحد البداهة فتعين انه لا يجوز الخلو عن
جنس منها الثالثة الجوهر غير مركب من الاعراض خلافا للنظام والبخاري واحتج الامدي على ابطاله بانه
لو تركب من الاعراض لما قام عرض لاستحالة قيام العرض بالعرض وفي المحصل قول ضرار والنجار ماهية
الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ويبوسة باطل لتساوي المتحيزات في التحيز
وتباينها بالوانها وطعومها وروائحها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز الرابعة الابعاد متناهية
خلافا لقوم من الهند وفي المحصل عوض الابعاد الاجسام والابعاد عبارة عنها ص والمعلول
قال الاكثر يقارن علته والمختار وفاقا للشيخ الامام يتعقبها مطلقا وثالثها ان كانت وضعية
لا عقلية ش هكذا اعتمدنا في نسخة الاصل باسقاط زمانا وفي النسخة الواصلة الينا
من ولي الدين عن الاصل بعد يقارن علته زمانا وفي نسخة المحلي في الاصل اضاعف قوله
لا عقلية اما الترتيب رتبة فوفاق وظاهر كلامهما ان الخلاف انما هو في تعاقبهما في الزمن
بل هو نص ولي الدين والمذاهب في المسئلة ثلاثة الاول وبه قال الاكثر ان المعلول يقارن
علته سواء كانت وضعية او عقلية الثاني انه يتعقبها مطلقا واختاره المصنف تبعا لوالده

الثالث التفصيل بين الوضعية والعقلية فيتعقبها في الوضعية ويقارنها في العقلية قال
ولي الدين وهذا ظاهر نص الشافعي في الام في كتاب الكلام وفي القواعد للقرافي ذهب الشيخ ابو
اسحاق الى ان هذه الاسباب الوضعية يقع مسببها مع اخر جزء منها كالاسباب العقلية لان العلل العقلية
لا توجب معلولها الا حالة وجودها واذا اعدمت لا يوجد معلولها ويستحيل وجود الجملة لانها
٢٤٢ مصار سيالة فيكتفي لوجود اخر حرف منها وقال غيره بل ينبغي ان تكون مسبباتها عقب اخر حرف
منها وان عدمت جملة الصيغة لان السبب انما يتحقق عادة تحقيقه ولان الاسباب الشرعية
يقتسم الى ما يوجب مسببه انشا كعتق الانسان عن نفسه والى ما يوجبه تسلزاما كالعتق عن الغير
فانه يوجب الملك للمعتق عنه بطريق الالتزام بان يقدر الملك قبل النطق بالصيغة بالزمن الفرد وقال
بعض الشافعية يقع معه لان التقدم على خلاف الاصل والضرورة دعت لوقوع العتق في ذلك
قال وهذا المذهب فاسد اذ العتق مضاد للملك واجتماع الضدين محال وهذا الكلام موضوع
فيما اذا قال اد حتك فانت حر ص واللذة حصرها الامام والشيخ الامام في المعارف
وقال ابن زكريا هي الخلاص من الالم وقيل ادراك الملائم والحق ان الادراك ملزومها ومقابلها الالم
ش ذكر الفهري في المناسبة ان الالم واللذة معلومان بالضرورة والوجدان فيهما مغن عن تعريفهما
ولذا لم يتعرض المصنف فيما صدر به الا لحصر اللذة فقط فذكر عن الامام وعن والده حصرها في
المعارف قال ولي الدين وعبارة الامام لا لذة في الحصر والماجمل اعلاها المعارف فقال اللذة المطلوبة
في هذه الدار محصورة في ثلاثة الحسيانية وهي قضا الشهوة ويشاركه فيها الادمي غيره والحيوان
الغير عاقل والخيالية وهي الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع الم القهر والغلبة وهي اشد التعلقات
بالعقلا ولذا قال بعضهم اخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة والعقلية وهي اعلا اللذات
وهي الحاصلة بسبب معرفة الاشيا والوقوف على حقايقها وهي اللذة على الحقيقة وهذا الذي
ذكر عنه اخر اسمي انها اللذة على الحقيقة مشعر بما ذكر المصنف عنه ثم ذكر المصنف في حقيقتها
مذهبين احدهما وبه قال ابن زكريا انها الخلاص من الالم الثاني وبه قال الاكثر انها ادراك الملائم
واعترض عليه بان ادراك الملائم ليس نفس اللذة بل ملزومها ثم قال المصنف ومقابلها الالم
فيكون على قول ابن زكريا هو الوقوع في غير الملائم وعلى قول ابن سينا عدم الملائم ص
وما تصوره العقل اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته اما ان تقتضي وجوده في الخارج او عدمه
او لا يقتضي شيئا ش هذه الاحكام العقلية الثلاثة عليها مدار علم الكلام فالذي

فالذي اقتضى العقل وجوده لذاته في الخارج هو الواجب والذي اقتضى عدمه لذاته هو المستحيل
والذي لم يقتض لذاته واحدا منهما هو الممكن **ص خاتمة** اول الواجبات المعرفة وقال
الاستاذ النظر المؤدي اليها والقاضي اول النظر وابن فورك وامام الحرمين القصد اليه **ش** لما فرغ
المصنف من مباحث علم الكلام ذكر هذه الخاتمة التي في التصوف وحاصلها يرجع الى عمل القلب
والجوارح وذلك انه لما كان العمل كالثمرة للمعرفة كان العمل كالخاتمة لعلم الكلام الذي تستقل عنه المعرفة
بما يجب لله تعالى مما يطلب معرفته وفي كلام المصنف استشعار بذلك لذكره في طالعتها وجوب المعرفة
وان كان الكلام في ذلك من مباحث علم … وفي اول واجب مذاهب ذكر المصنف منها اربعة احدها ان اول
واجب هو المعرفة وعزاه ولي الدين للاشعري وعزاه الاستاذ ابو منصور في مقنعه لبعض المتقدمين
من الاشاعرة الثاني وبه قال الاستاذ انه النظر المؤدي الى المعرفة لان المعرفة واجبة ولا تكون
الا بالنظر وعزاه في المقنع لاكثر الاصحاب قال وهو ظاهر مذهب ابي الحسن الثالث وبه قال القاضي
انه اول الواجبات اول جزء من النظر وضعف بان النظر المطلوب جملة واحدة وجود العبادة
لا يفرد كركعة من الصلاة الرابع وبه قال امام الحرمين وابن فورك انه القصد الى النظر الصحيح وصحح
المقترح جميع ما ذكر من المذاهب في ذلك الى مذهبين احدهما المعرفة والثاني القصد ثم قال والذي
اراه ان الخلاف بينهما يرتفع وبيانه ان لفظ الاولية مشتركة بين امرين احدهما اولية الوجوب
لمعنا اول ما يتعلق به الخطاب والثاني اولية الاشتغال والاداء فمن نظر الى الاول قال
المعرفة ومن نظر الى الثاني قال القصد ثم الوجوب الثالثة فيما ذكر بعد ركن الشرع لا العقل عندنا
خلافا للقلانسي في اول واجب وللمعتزلة مطلقا تنبيه الاول قال المازري وغيره في البرهان
قد يكون الانسان مطيعا غير متقرب بطاعته كنظر الكافر في الايمان فانه مطيع به لان الطاعة
موافقة الامر وشرط التقرب ان يكون عارفا بالمتقرب اليه ونحوه للابياري وفي المقنع للاستاذ
ابو منصور اختلف قول الاشعري فيمن بلغ من وراء السد هل الواجب عليه قبول الاسلام ثم يصححه
بالنظر او يلزمه النظر ليعرف الحق فيتبعه وعلى الثاني يمهل للنظر ولا يمهل على الاول الثاني
اختار المصنف في اول علم الكلام الاكتفاء بالتقليد ولازمه عدم وجوب المعرفة وكلامه
هنا مشعر بخلاف ما تقدم وقد يجاب بمنع الملازمة ولاختيار الوجوب وعدم شرطيته في صحة
الايمان **ص** وذو النفس الابية يربا بها عن سفساف الامور ويجنح …
عرف ربه … وتقريبه تخاف ورجا فاضطاف الى الامر والنهي وارتكب واجتنبه

…فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها والقدرة وليا ان سأله اعطاه وان استعاذ به اعاذه
ودني الهمة … بل هو في جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين فدونك صلاحها
او فسادها او رضا او سخطا او قربا او بعدا او سعادة او شقاوة او نعيما او جحيما **ش**
المقصود من هذه الخاتمة بعد المعرفة امران احدهما اصلاح القلب وتطهيره من الاخلاق الذميمة
المنهي عنها بالشرع واتصافه بالاخلاق الجميلة المامور بها شرعا الثاني استعمال الجوارح
الظاهرة بالطاعة والاول اهمها ولذا بدأ به المصنف ومجموع ذلك هو التقوى ولما كانت
الاخلاق من صفات النفوس وهي المطية ومنها الوصول بدأ المصنف بالكلام عليها فقسمها
الى الابية وغيرها وتصحيح … نصوص العارفين من اهل التصوف ان النفس هي الحجاب
الاعظم البعيد وان مجاهدتها وقمعها عن شهواتها وقطع عقباتها ومحو آثارها ودعاويها وغلبة
احكام جبلتها وموتها فيها السعادة وعند قطع مسافتها والخروج عن شهواتها وقطعها تناول
المطالب السنية وينقطع عن المريد حينئذ عائق الشيطان وعائق الدنيا وجميع العوائق
لانها هي الواسطة فاذا المطلوب الاعظم هو تذليلها وتمرينها على الانقياد لمعبودها وذلك بحملها
على الاعمال المرضية والاخلاق السنية التي هي مقتضى الاحكام الشرعية حتى يصير لها ذلك
الوصف كالجبلة وفي تمهيد النفس والخروج عن هواها الفت الكتب ووقعت المجاهدات بالرياضات
والخلوات وقال سيدي ابو العباس بن عطاء الله في الحكم … النفوس … سيرها الى
ربها واتفقوا على انه لا يمكن الخروج عن النفس بها بل بالله وكذا اسباب الامور في …
ولا اسباب الامور في حصول التوفيق في الحركات والسكنات وقال الشيخ ابو اسحاق
الشاطبي المقصود من وضع الشريعة اخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما
هو عبد له اضطرارا وهذا معلوم من الادلة الشرعية فمنها قوله تعالى واما من خاف مقام ربه
ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وقال سيدي ابو عبد الله بن عباد حد الكلام
في سلوك المريد وما يجب وما ينبغي في حقه في المجاهدة وليس هو قتل النفس بقطع جميع الارفاق
عنها … الاحوال الخشنة والنخالة … لطيفها هو انفع من الجهلة بالسنة وما عليه
… ما تقدم ذكره ولنرجع لكلام المصنف فنبين مراده بالجمل ونوضحها قال
… وسفسافها الامور … وما … من الحقير والردي من كل شي
الحديث ان الله يحب معالي الامور ويكره سفسافها قال المحلي وسفساف الامور هو دنيها

ـه لفظ القرب وهو موهم والصحيح منع اطلاقه فان ورد الا في المحل الذي ورد فيه لاكن
الغرض هذا في عرف الاستعمال عند اهل التصوف فالمعنا الصحيح الذي هو المكانة وفيه خلاف
ايضا ان صح كان كذلك ش واذا خطر فكرا فزنه بالشرع فان كان مامورا فبادر فانه من الرحمن فان خشيت
وقوعه لا ايقاعه على صفة منهية فلا عليك واحتاج استغفارنا الى استغفار لا يوجب ترك
الاستغفار تحقيقه قال السهروردي العمل وان خفت العجب مستغفرا منه وان كان منهيا فاياك فانه
من الشيطان فان ملت فاستغفر وحديث النفس ما لم تتكلم او تعمل والهم معفو ان لم فان لم تطعك
الامارة فجاهدها فان لم تقلع لاستلذاذ او كسل فتذكرها دم اللذات وفجاءة الفوات
فان لم تقف فحق ربك واذكر سعة رحمته واعرض التوبة ومحاسنها وهي الندم وبعن بالاقلاع
والاستغفار وعزم ان لا يعود وتدارك ما يمكن التدارك ونحو ولو نقض نقضها عن ذنب ولو صغير
الاصرار على اخر ولو كبيرا عند الجمهور وان شككت امامور ام منهيا فامسك ومن ثم قال
ش هذا الامر الثاني وهو استعمال
الشرعي شك الغسل ثالثة ام رابعة لا يغسل
الجوارح بالطاهرة ومعنا الامر هنا الفعل والشرع ثم ان يقال الخص هذا النظر في الاعمال
ان الشرعية بالجوارح الظاهرة بل وكذلك اعمال القلب وخص ذلك بالشرعي لان الاحكام لا تدرك
الا من الشرع واذا تقرر هذا فاعلم ان المكلف لا يحل له ان يقدم على فعل عرض او رادا القدوم
عليه حتى يعلم حكم الله فيه وقد حكى القرافي وغيره على ذلك الاجماع ومعرفة الحكم يكون احد امرين
اما بالسؤال ان كان ليس له اهلية النظر واما بالنظر ان كان له اهلية ثم اذا سال ونظر
فلا يخلو امر ثلاثة احوال اما ان تبين له ان ذلك الفعل مامور به او منهي عنه او لا يتبين
له شيء اما التردد في نظره او التوقف من استفتاء فاما الحالة الاولى وهو ان تبين له انه من
المامور به وهو يشمل ذلك الواجب والمندوب فالمكلف مامور بالمبادرة لفعل ما امر به ولا
يعلل احد الامرين لعوارض ذلك لعائق اوكسل وقيد المصنف بقوله فانه من الرحمن على
ان المكلف ينبغي له استشعار ذكر المنية ليسلم من العجب قال الله تعالى لمن شاء منكم
ان يستقيم وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين وفي المقصد الاسنى للغزالي في نعت
اسم الرحمن الرحيم ... على العباد بالايجاد اولا وبالهداية الى الايمان واسباب السعادة
ثانيا والاسعاد في الاخرة ثالثا وزيادة الانعام بالنظر اليه رابعا رزقنا الله ذلك
بمنه ثم ان المكلف اذا عزم على العمل ونهض في تحصيله فعرض له ما يكدر عليه

من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال ومعالمها
الصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال قال وهذا ماخوذ من الحديث المذكور
وطاهر كلام ولي الدين ان سفساف الامور هي الدنيا وشهواتها ولا اولى ادخل في المعنى ومعنا قول
المصنف ومن عرف ربه اي عرفه على الجملة من الصفات التي كلف بمعرفتها والعارف عند اهل
التصوف قيل هو من عرف الله باسمائه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته ثم تنقى من اخلاقه
المذمومة وافاته ثم طال بالباب وقوفه وانقطع عنه هواجس نفسه ولم يصغ بقلبه
الى خاطر يدعوه لغيره والعلم مرادف للمعرفة ولما قال سيدنا ابو العباس في الحكم العلم النافع
هو الذي ينبسط في الصدر شعاعه ويكشف عن القلب قناعه قال سيدي ابو عبد الله بن
عباد العلم النافع هو العلم بالله وصفاته واسمائه والعلم بكيفية التعبد له وهو الباعث على الخشية
قال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء ولا اشكال ان العارف لما ذكر يتصور بقلبه تمجيد الله اياه
بالصلاة وتقريبه لهدايته فيخاف عقابه ويرجو ثوابه اذ هما نتيجة القرب البعد والقرب
فيفزع الى العمل بما علم فيفعل ما امر به ويكف عما نهي عنه فكان ثمرة ذلك ونتيجته محبة الله اياه اي
اثابته قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فاذا احبه الله صان جوارحه
وحواسه فلا يسمع ولا يبصر الا لله ولا يبطش الا لاجله وما ذكر المصنف في هذه الجملة مقتبس مما في
صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال من اذا لي وليا فقد اذنته وما تقرب
الي عبدي بشي احب من اداء ما فرضت عليه وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا
احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وان سالني اعطيته ولئن
استعاذني لاعيذنه روي استعاذني بالنون واستعاذ بي بالبا ومعنى اذنته اي اعلمته
اني محارب له ومعنا احب الي ان اكثر ثواب اداء الفرض شامل الفعل الواجب وترك المحرم والنفل
يشمل فعل المندوب وترك المكروه وقول المصنف ودني الهمة لا يبالي اي انه لا يرفع همته عن
سفساف الامور بالمجاهدة بل لا يبالي بما عمل من الاعمال هل وافق فيه الشرع ام لا فيقع مع نفسه
وهواه حتى فاتته اخرته مقبلا على دنياه فهو خسيس حيث اتصف بالاوصاف الذميمة
وباع الاخرة الشريفة بعرض الدنيا الخسيس بجهل فوق جهل الجاهلين و... ...
من الشرع والريبة بكسر الرا وسكون اليا الموحدة قال المحلي وقوله ...
تحذير واغرا فالاغرا على الصلاح والرضا والقرب والسيادة والنعيم الجديد من سابع

مافي علمه وخالصه وخشيته وموقع ذلك الفعل على صفة من الصفات المنهية كالرياء والعجب
فلا يكون ذلك مانعا له بل يفعل ما امر به ويجاهد نفسه في نفي دفع العارض ولحصول
المصنف بقوله لا ابقاعه عدما اذا كان الباعث على ذلك هو الامر المنهي عنه كالرياء فان المكلف
غير مامور بايقاع ذلك الفعل بل هو منهي عنه ومرتكبه فاعل كبيرة وقد قال الفضيل بن عياض
رضي الله عنه العمل لاجل الناس شرك وترك العمل لاجل الناس رياء والاخلاص ان يعافيك الله منهما
واشار المصنف بقوله واحتاج استغفارنا الى الاستغفار لا يوجب ترك الاستغفار الى
ان ما روي عن رابعة رضي الله عنها من انها قالت استغفارنا يحتاج الى استغفار
لا يقتضي ترك الاستغفار الاول لان ذكر الله باللسان طاعة والاستغفار انما هو لحصول
غفلة القلب في حالة النطق به واستشهد على ذلك بما قال السهروردي بعد
ذكر الحلي وهو صاحب عوارف المعارف لما سأله بعض ائمة خراسان [illegible]
بداخل العجب ومع ترك الاعمال اخلد الى البطالة فاجابه بان لا تترك العمل [illegible]
فان ذلك كفارة وكلام الائمة في هذا المعنى كثير ولو توقف العمل على [illegible]
بكثير من العبادات وذلك موجب للبطالة وهو ايضا غرض الشيطان [illegible]
وهو ان ينبغي له انه منهي عنه فالواجب الانكفاف ان كان محرما وان كان مكروها
طلب بالكف عنه وهو معنى قول المصنف فانه من الشيطان اي فانه هو السبب [illegible]
عليه [illegible] فانه من الشيطان اي فانه هو السبب [illegible]
وسوسة النفس وحضه على الفعل فان فعلت ذلك المنهي [illegible]
الرحمة قال الله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة الاية هكذا [illegible]
وهو الذي يقتضيه سياق كلام المصنف وفي نسخة المحلي فان [illegible]
وهو صحيح ان قبل الهم بالعزم وذلك على ما ذهب اليه القاضي من ان العزم [illegible]
وعليه عامة السلف من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين لكثرة الاحاديث [illegible]
بعمل القلب وحملوا ما دل على عدم المؤاخذة على الهم لكن قالوا [illegible]
لا بشيئية المعزوم عليه اذ لم يفعل وقال النووي تظاهرت النصوص [illegible]
كقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا [illegible]
الظن واجمعت الامة على حرمة الحسد والكبر واعز [illegible]

وقال العزم على ضربين احدهما ما له صورة في الخارج كالذي بين المعزوم عليه كالزنا
وشرب الخمر وهذا هو المختلف فيه والثاني ما لا صورة له في الخارج كالاعتقادات وخبائث
النفوس فهذا المجموع على المؤاخذة به وليس من محل الاجماع لان المنهي عنه في نفسه والعزم
[illegible] بالعزم عزاه المازري للاكثر لظواهر الاحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل وقوله عليه السلام من هم بسيئة
فلم يعملها لم تكتب عليه رواه مسلم وفي بعض رواياته كتبها الله له عنده حسنة كاملة زاد في
اخرى انما تركها من جراي اي من اجلي وهو بفتح الجيم وتشديد الراء وفتح الياء وحمل الاول
حديث النفس والهم مما هنا [illegible] العزم لا كن قوله عليه السلام ما لم تتكلم او تعمل يضعفه في الاول
[illegible] اعلم وقوله صلى الله عليه [illegible] والسلام ويمكن ان يتجاوز الامتي [illegible] على [illegible] ذلك
[illegible] الصلاة والسلام وبه صرح ابن رشد وحمل الشيخ ابو عبد الله الابي [illegible] الحديث
[illegible] قوله انما تركها من جراي دليل على انه اذا ترك ذلك حياء من الناس ونحوه لا يثاب
[illegible] وقد ذهب بعض المتكلمين الى انه تكتب له حسنة اذا تركها حياء من الناس
[illegible] على الانسان حالة الهم وخبث النفس بالمعصية المجاهدة للنفس الامارة
[illegible] اسباب الهلاك حتى الاقلع وقد قال [illegible] مجاهدة النفس حتى الاقلع [illegible]
[illegible] غلبت نفسه ووقع في المعصية وجب عليه بالاجماع المبادرة الى التوبة
[illegible] من الكبائر وظاهر كلام غير واحد [illegible] وكذلك [illegible] ولي الدين
[illegible] الصغائر قال وتوقف السبكي في وجوب التوبة منها عينا [illegible]
[illegible] قال الواجب اما التوبة او فعل ما يكفرها وبتقدير الوجوب فيحمل
[illegible] يكفرها قال وخالفه والده يعني المصنف وقال الذي اراه وجوبا
[illegible] عدم التوبة عن الصغائر حتى ما يكفرها كفرت الصغيرة كان
[illegible] ان عدم التوبة من الصغيرة صغيرة فانه لم يقلع النفس عن المعصية
[illegible] هاذم اللذات وتكاسله عن التوبة فيعالج بذكرها هاذم اللذات
[illegible] الجوهري وهو الموت في الحديث اكثروا ذكر هاذم اللذات
[illegible] رواه الترمذي وابن حبان زاد ابن حبان فانه ما ذكره احد في ضيق الا وسعه ولا ذكره
[illegible] في سعة الا ضيقه ولا شك ان ذكره مكدر للعيش ومقصر للامل وقد [illegible]

التوبة الماحية للذنوب وان كان بعدم اقلاعه فيه القنوط والاياس من رحمة الله تعالى
لشؤم الذنب واحتقار نعمة الرب فليذكر سعة رحمة الله التي وسعت كل شيء الا هو تعالى وكثير
ايات الرجا كقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الاية وقوله عز وجل
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وليخف شدة عقابه حيث اضاف الى الذنب الاول
ذنبا اخر وهو القنوط من رحمة الله وقد تقدم عده في الكبائر وليعرض على نفسه التوبة ومحاسنها
وليذكر ما اعد الله تعالى للتائبين وما وعدهم به وعرف المصنف التوبة بانها الندم واسقط بقية
حد الامام في الارشاد وهو قوله الجميل لذا الندم واحترز الامام بهذا القيد عن ندم على الذنب
لحل الضرر به او انها كه قواه فانه ندم غير تائب ولذا التوبة الشرعية الندم على ما فات
من رعاية حق الله وكان المصنف رأى ان السياق يعين هذه الزيادة فلا يفتقر الى ذكرها بالنص
وقال الفهري في الندم هو اعظم اركان التوبة ويلزمه الحزن والتلهف على ما فات والاقلاع في الحال
والعزم على عدم الفعل في المستقبل ان امكن فان من زنا وجب ذكره لا يتصور منه الندم الا على
ما سلف وهذا معناه للامام في الارشاد ونحوه [illegible] قائلا لا يشترط في توبة هذا المجبوب العزم
على عدم العودة لا الا مثم في انه لا يتصور توبته والصحيح الاول بصحة توبته في المرض المخوف الحاصل
قال الشيخ ابن عرفة وفيها الصحيح بنظر بقا الامكان في المجبوب وتوبته في المريض قال [illegible] هو
على المشهور من زنا في الحالف بالطلاق لو كنت حاضر الترك مع ابي لعيان عينيك [illegible]
يحكى الذكر يعني ان [illegible] ما فرط فيه من الحقوق المتحققة لله تعالى كالصلاة والصوم
اداؤه وكذا ما فيه حق لادمي من مال وعرض فانه يجب التنصل منه بادائه او تحلله
المصنف [illegible] صحيحة في التوبة عند امكان الاتيان بذلك المحل ويسقط بعدم مستحقه
من الاد [illegible] نقل الشيخ ابن عرفة عن الاكثر صحة توبته مع عدم فعل ما عليه من قضاء وصلاة
[illegible] من عرض او مال قال ونقل القاضي عياض عن ابن المبارك ان من شرطها قضا حقوق الله تعالى
والخروج عن مظالم العباد ثم قيل ان يريد انه شرط كمال وفي الارشاد التوبة منه ان تحقق
تعني حق الله تعالى صحة التوبة فيه دون مراعاة ما سوى الله تعالى وما يختص [illegible]
شي لا يصح التوبة منه دون الخروج عنه يعني فيما عينه باقية عنده وما فيه
كقتل النفس عمدا تصح التوبة فيه في حق الله تعالى دون تمكين نفسه من القصاص وعدم تمكينه نفسه
معصية اخرى يستقبل توبتها ونقل الفهري عن القاضي وغيره انه لا يكفي الندم ما لم ينضف

٣

من [illegible] وظاهر كلام الشيخ ابن عرفة يقتضي ان المغصوب اذا كان باقيا بيده لا تصح التوبة منه
دون رده ولذا قال المسيلي في تذكرته في صحة توبة الغاصب مع بقا المغصوب بيده لا اعرفه ونص
الامام والفهري بان ما تقدم من لوازم الندم وهذا هو معنا قول المصنف ويتحقق بالاقلاع الى اخره
وبعضهم يعبر عنها بالشروط وبعضهم بالاركان وعن احمد اولى الدين لهما واشترط القاضي في التوبة
ايضا تجديد الندم كلما ذكر الذنب وتوقف في ذلك امام الحرمين وقال لا خلاف انه لا يجب عليه
استدامة الندم واستصحاب ذكره دهرا وذكر عن القاضي ايضا انه اذا لم يجدد الندم حالة التذكر
كان ذلك معصية تجب الندم عليها ولا يبطل ذلك توبته قال الشيخ ابن عرفة وظاهر لفظ القاضي عياض
بطلانها بعدم تجدده وليس من شرط التوبة الاقلاع عن جميع الذنوب بل تصح عند الجمهور من بعض
دون بعض وسواء كان المتوب منه صغيرا او كبيرا ام اصلا او من جنس الباقي او في غير جنسه
[illegible] ابو هاشم وعزاه ولي الدين للمعتزلة ان التوبة لا تصح من بعض الذنوب دون بعض لانه اذا تاب
من قبيح لاجل قبحه وجب ان يتوب عن كل قبيح وذلك منبني على اصولهم الفاسدة في التقبيح والتحسين
وقال الفهري الحق ان النفوس تتفاوت فلا يلزم من الندم على العظيم الندم على الحقير نعم قد لا يتصور
الندم على الشيء مع الاصرار على مماثله ويمكن توبته من سرقة لزيد دون عمرو مع التساهل في ماله
[illegible] الندم على الاعلا لا يستلزم الندم على الادنى والندم على الادنى يستلزم الندم على
[illegible] وكذا [illegible] مع خطورة بالبال وذكر ولي الدين عن الحليمي ان التوبة تصح من كبيرة دون اخرى
[illegible] ومقتضاه عدم الصحة ان كانت من جنسها وبه صرح الاستاذ ابو بكر واذا تقرر هذا
[illegible] بشروطها كانت سببا في تكفير الذنوب بفضل الله تعالى ووعده الجميل وهل [illegible]
[illegible] كالتوبة من الكفر وهو الذي صحح الابياري القطع به وقال الاكثر قولان فاذا اعاد [illegible]
[illegible] الشروط فالاكثر على صحة التوبة الاولى وعدم انتقاضها بالمعاودة [illegible] التوبة
[illegible] الذنب بعد [illegible] ما تقدم وذهب القاضي ابو بكر الى انتقاض الاولى وكان نزرا الموس شرطها [illegible]
الذنب قال ويؤخذ بالذنب الذي تاب منه اولا يعني انه لا يأتي بتوبة اخرى على شرطها ونسيم
[illegible] ذنب وقد بكر عسير في الغالب ويسير على من يسره الله عليه الحالة الثالثة وهي اذا
[illegible] مامور به او منهي عنه فالمطلوب منه الامساك وهل ذلك على جهة الوجوب
[illegible] الشارع او فيه تفصيل كما قال ولي الدين هو الظاهر فان مقابل المنهي قد يكون مندوبا او مباحا
[illegible] منه وقد يكون مكروها وقد يكون حراما واختلف عندنا في حكم القربة

الفرع الرابعة في الوضوء هل هي مكروهة او محرمة واختلفوا في الشك [illegible]
ثالثة ام رابعة هل الاغتسال ولا يجب حذرا من التخيير او هو مأذون [illegible] لو يشك
اليقين انها ثالثة وهذا الثاني هو اختيار الشيخ ابن عبد السلام لان الاصل عدم [illegible]
الرابعة او مكروهة لا حال تحقق كونها رابعة اما حالة الشك فلا [illegible]
في عدد الركعات والبناء على الاقل حاصد لذلك ص وكل واقع بارادة [illegible]
ارادته هو خالق كسب العبد قدر له قدرة هي استطاعة تصلح للكسب لا للابداع فالله خالق غير
مكتسب والعبد مكتسب غير خالق ومن ثم الصحيح ان القدرة لا تصلح للضدين وان العجز صفة
وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا العدم والملكة ش قد تقدم في الكلام على
حقيقة الهدى والضلال ان جميع الكائنات واقعة بقدرة الله تعالى [illegible]
ما يدل عليه من الادلة النقلية ووعدنا بذكر بعض الادلة العقلية هنا [illegible]
ان قدرة العبد لو صلحت للايجاد لزم منه محال من اوجه [illegible]
حركة جسم واراد العبد سكونه فاما ان يقع المرادان او لا يقع واحد منهما [illegible]
الكلام المتقدم في مسألة الوحدانية [illegible]
وهم مجوس هذه الامة الثاني لو كان موجودا [illegible]
بما يأتي به من الوقوع بوقوعه عنده بالقصد والاختيار [illegible]
المختلفة في الحركات [illegible] واختيارها وذلك [illegible]
وتقدم لنا ان اهل السنة وغيرهم قائلون باثبات القدرة [illegible]
اصحابنا في اثباتها [illegible]
بها هو المسمى بالقدرة الحادثة [illegible]
الكسب ولما كان [illegible]
[illegible] الاشعري [illegible]
عبارة عن تعلق القدرة الحادثة [illegible]
كثبوت تعلق الرؤية [illegible]
حال الفعل [illegible]
خالق [illegible] العبد الكسب [illegible]

وذهب الاستاذ الى ان الكسب هو فعل فاعل بمعين والاختراع فعل فاعل لا بمعين ومثله بقوي
على شيء واخر يعجز عن حمله الا بمعين ولما ذكر الشيخ ابن عرفة الاقوال وادلتها وما يرد عليها
وذكر اعتراض المقترح على القاضي والاستاذ قال بعد ذلك فآل الامر لقول من قال الحق
الجبر وهو ظاهر في ارادة خلق الله سبحانه ذكرنا لفعل المختص والجبر المنفي هو العري
عن صفة الملازمة فالكسب مقارنة الفعل الواقع بقدرة الله تعالى للملائمة كنفس من خلق
الله القدرة له وتقدم مذهبا العجز واختيار الفهري وقول المصنف ومن ثم الصحيح ان القدرة
لا تصلح للضدين الى اخره يعني ان قدرة العبد لما كانت لا تأثير لها في ايجاد الفعل كان الصحيح فيها عدم
صلاحيتها للضدين بخلاف القدرة الازلية فانها صالحة لهما على البدل وبيان ذلك ان القدرة
الحادثة [illegible] الكسب وبالاستطاعة انما هي عرض من الاعراض وهي على مذهب
الاشعري لا تبقى [illegible] وما كان كذلك لا يتقدم على الفعل بل انما توجد الا معه تابعة
لتعلق القدرة الازلية فلذا امتنع عنده ان تكون صالحة للضدين فاستطاعة الايمان
[illegible] الاستطاعة الكفر [illegible] لان [illegible] احدهما لا يصلح للاخرى والمعتزلة لما ان قالوا ١
الاعراض باقية والقدرة الحادثة [illegible] جعلوها متقدمة على الفعل ومقتضية للشيء وضده
على البدل وتقدم الرد عليهم في مقدمة الكتاب في مسألة [illegible] وحكى [illegible]
عن القلانسي من اصحابنا ان القدرة الحادثة تصلح للضدين على البدل قال وحكاه الاستاذ ابو منصور
عن ابي حنيفة وابن سريج وفي القدرة العجز ومذهب المتكلمين انه صفة وجودية قائمة بالعاجز
تضاد القدرة فتقابلهما تقابل الضدين وذهبت الفلاسفة الى التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة قال الفهري ومعناه رجوعه الى امر محقق في احد الطرفين وسلبه على الطرف الاخر
مع قبوله [illegible] اشترطوا القبول احترازا من السلب عن الجماد فانه لا يسمى عجزا اتفاقا
قال وقد جزم الفخر هنا بان العدم سلب وتردد فيه في غير هذا الكتاب قال ودليل الاصحاب
على انه صفة وجودية بان من يحس من نفسه عجزا [illegible] والعدم لا يحس تنبيه
الا ذكر المصنف هذه المسألة في التصوف وان كانت من علم الكلام لينبه على ان ما يحصل للسالك
من الهداية والتوفيق هو من الله تعالى اذ هو خالق كسبه وموجده واذا ذكر السالك ذلك
[illegible] الله [illegible] واعترف بالعجز وسلم من العجب ومن نسبة الافعال للنفس وعلم ان
لا معين له على سلوكه الا الله [illegible] في طلب الزيادة ه

من فضله فحصل له من ذلك الخروج عن النفس والاعتراف بالعبودية والعجز وهو [illegible]
من العباد كما تقدم ص وبح قوم التوكل واخرون الاكتساب وثالثها الاختلاف با
خلاف الناس وهو المختار ومن ثم قيل ارادة التجريد مع داعية الاسباب شهوة
خفية وسلوك الاسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية وقد ياتي
الشيطان باطراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب او بالكسل والتهاون في صورة
التوكل والموفق يبحث عن هذين ويعلم انه لا يكون الا ما يريد ش سبحانه وتعالى
ش اختلف في حقيقة التوكل فقال القاضي عياض في الاكمال قيل هو ترك الاسباب المشروعة
كالتكسب وغلق الباب للتحرز من السارق واتخاذ الاسباب الضرورية المعلوم
كمد اليد للطعام وابتلاعه ليس مما ينافي التوكل بل تركه الجهل وذكر امثلة من الضروريات
ثم قال فتارك الكسب على هذا القول ان كان يتفرغ للعبادة ولا يتطلع لما في ايدي الغير
ولا يتشوش عليه عبادته وراض نفسه على الجوع اسبوعا ورضي ان يموت جوعا ان
لم يصبه الرزق فهو على درجات المتوكلين والرزق ياتيه لا محالة لقوله عليه الصلاة
والسلام لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا
وان كان بطالا فالتكسب له اولى وتركه جائز له لان المقام بالمسجد مظنة اتيان الرزق
وان كانت تتشوش عليه عبادته فالتوكل عليه حرام وصوابه اللفظ ترك الكسب عليه
حرام قال وهذا التوكل بترك الكسب انما هو للمنفرد واما المعيل فلا لانه ليس له ان يكلف
عياله الصبر على الجوع وقال الاكثر من المتصوفة وغيرهم التوكل هو الثقة بان حصول
المطلوب وان فعل سببه ليس الا من الله تعالى باتخاذ الاسباب وعلى هذا القول ليس
ينافي التوكل وظاهر كلام المصنف في جعله الاكتساب مقابلا للتوكل ان حقيقة التوكل
عنده ما ذكر في القول الاول مع ان الاول مخصوص بما هو [illegible]
كلام المصنف ونظر فيه ولي الدين وقال السبب لا ينافي التوكل [illegible]
والاعتماد عليه لا على السبب وكان ينبغي للمصنف [illegible]
وترك الاكتساب وذكر المصنف في الترجيح مذاهب احدها التوكل الثاني الاكتساب [illegible]
الظواهر الشرعية حاثة لكل واحد منهما ولذا كان المختار [illegible]
لان فيه الجمع بين حقيهما الاول ولكن من الناس من يكون [illegible]

ان الراجح في جهة الكسب وقول المصنف ومن ثم قيل الى اخره اشارة الى كلام الشيخ سيدنا
ابي العباس بن عطا الله في الحكم وفي التنوير وبسطه فان طلب التجريد مع اقامة الله اياك
في الاسباب من الشهوة الخفية وطلبك الاسباب مع اقامة الله اياك في التجريد
انحطاط عن الهمة العلية واعلم رحمك الله ان من شان العبد وان ياتيك فيما انت
فيه فيحضر عندك لتطلب غير ما اقامك الله فيه ويشوش قلبك ويكدر وقتك وذلك
انه ياتي للمتسببين فيقول لو تركتم الاسباب وتجردتم لاشرقت لكم الانوار ولصفت لكم
القلوب والاسرار وكذلك صنع فلان وفلان ويكون هذا العبد ليس مقصودا بالتجريد
ولا طاقة له عليه انما صلاحه في الاسباب فيتركها فيتزلزل ايمانه ويذهب ايقانه ويتوجه
الى الطلب من الخلق والى الاهتمام بالرزق وكذلك ياتي للمتجردين فيقول الى متى تتركون
الاسباب الم تعلموا ان ذلك يطمع القلوب الى ما في ايدي الناس ولا يمكنكم الايثار
ولا القيام بالحقوق وعوض ما يكون منتظرا لما يفتح له عليك فلو دخلت في الاسباب
بقي غيرك منتظرا ما يفتح عليه منك ويكون هذا العبد قد طاب وقته وانبسط نوره
ووجد الراحة بالانقطاع عن الخلق ولا يزال به حتى يعود الى الاسباب فيصيبه كدرتها
ويغشاه ظلمتها ويعود الدائم في السبب احسن حالا منه وانما قصد الشيطان بذلك
ان يمنع العباد الرضا عن الله تعالى فيما هم فيه وان يخرجهم عما اختاره لهم الى مختارهم
لانفسهم وما ادخلك الله فيه تولى اعانتك عليه وما دخلت فيه بنفسك وكلك
اليه وقل رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا
[illegible] فقد نبه رحمه الله تعالى على مكيدة الشيطان فيما يحث عليه من السبب وهو توهم
[illegible] السنة [illegible] فيه الركون اليه واطراح جانب الله تعالى وكذلك يحثه على الترك
النفوس [illegible] التوكل [illegible] عجز ومهانة والسعيد من وفق للعرف
[illegible] البحث عن ذلك انه لا يكون الا ما يريده
[illegible] الا ان يشاء سبحانه وقال ابو عبد الله المحلي
[illegible] الا ان يشاء سبحانه واي ما تضمنه هذا الكتاب
[illegible] بان ياتي بما [illegible] من العجب وغيره من الاوقات والطاعات
[illegible] الينا في التوكل ض وقد تم جمع الجوامع

علي الجزء الكتاب شرح لم يكمل على هذه التتمة ولي الدين وقال المحلي قوله وقد تم جمع الجوامع على اي
هذا الكتاب علما من جهة العلم اي المسائل المقصود جمعها فيه جمعا مشيرا من تسمية التمام قاله وقال المصنف
لتحيرا ان يكون علما لمجموع الجوامع والحسن ان يكون متعلقا بتم اذ الافادة وقولنا جمعا علما فان تمامه معلوم من
قال المحلي والخفا ما فيه وقوله المسمى كلامه اذا ما سمعنا الحل عنده بلفظ القبيل وحسن حسنا ما الكتب شهير بل
حتى نجمع لا سيما وكان يسمعه والاتمام فكانه نظره قال المحلي وبعده قال المصنف شرع من قول الى العليا الذي يظهر الى
ويسمعه كلام من يسمع قال وهنا العبد وذكر السمع قبل البصر التابع بالقران وذكر الاسماع للاذان الصالحة الا
والكلام لصاحبها وقوله مجموعا معجوعا اي [illegible] وحالا من ضمير الاذن وصفا موضوعا اي دانسل الاستطراد
والمجموع على المحرر تقصد تحصيله [illegible] قال المحلي لاحد من اهل زمانه مثله فهو كل دره بفتح الدال المهملة
قال المحلي وهي بفتح الدال المهملة اي عائدة لنفسه [illegible] حسنا على وجه لا يبين اي لا يظهر والنظر البين
الدرك الخفي فيها وقوله في الجزء والاتم لكن [illegible] من الجزء كذا وفي عدم التاثير ان الغرض العرض [illegible] وفي سلي قول
لا ارتفاع النقد لمرض مذهبه اذا لم بدون والعي بالبا الموحدة تسعف التمم وقوله [illegible] لم تكن القول شهيرا عن ذكرنا
معناه اي من فوائد العز وعدم ثمرة القول عن نسب [illegible] والصلة [illegible] الكلمة للاسناد والجوهري ومنها ان
يكون مقدرا [illegible] او وهم اي الغلط سواء كذكر الفاظ الباقلاني [illegible] لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الامام
الجوهري ومنها [illegible] الجوهري [illegible] في مفهوم [illegible] اسمه [illegible]
قال المحلي ومناسبته اي بعض اللفظ كان [illegible] بهذا الكتاب [illegible] لكنه اذا [illegible]
المقصود [illegible] الشيخ [illegible] التيسير [illegible] من كلام [illegible] واشارات [illegible] مع اعتقاد [illegible]
المقصود [illegible] بلوغ [illegible] والله المسؤول [illegible] ان يغفر [illegible]
ما قدمنا وما اخرنا وما اسررنا وما اعلنا [illegible] وان يدخلنا الجنة برحمته [illegible]
سيدنا ومولانا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما قال المصنف رحمه الله وكان الفراغ من [illegible] يوم [illegible]
ربيع الثاني [illegible] عرفنا الله بركته والحمد لله وحده [illegible]

تم نسخه في اليوم المبارك يوم الخميس [illegible] عشرين من شهر جمادى الاولى

عام [illegible] من الهجرة النبوية [illegible] على [illegible]

بيد [illegible]

[illegible]

وكمل [illegible]

[illegible]

يحمد [illegible] الحلا

[illegible] عيب وعلى